EL CONCEPTO CULTURAL ALFONSÍ

Francisco Márquez Villanueva

COLECCIONES MAPFRE 1492

La obra de Alfonso X no es la de un sabio que accidentalmente es rey, sino la de un rey que entiende el saber como algo integrado en sus deberes como tal. El concepto cultural alfonsí proviene de una respuesta anómala a circunstancias no menos desusadas desde una perspectiva occidental. Ningún rey cristiano hasta él, había sido un profesional de las letras. La única referencia válida son los califas de la España musulmana, para quienes la poesía y la ciencia quedaban incorporadas a la personalidad del soberano. Alfonso X procuraba encarnar esa idea del rey no sólo como gobernante, sino como maestro de su pueblo y por ello su ingente obra queda inmersa en una misma finalidad, a la vez política y didáctica, escrita, por tanto, en vulgar. Éste fue su logro definitivo: contribuir al desarrollo del castellano, en detrimento del latín y los dialectos iberorromanos. Francisco Márquez Villanueva estudia en profundidad el concepto cultural alfonsí y ofrece al lector un libro definitivo sobre la figura y la obra de Alfonso X el Sabio.

Francisco Márquez Villanueva (Sevilla, 1931). Desde 1959 ha ejercido la docencia en Estados Unidos y Canadá. Desde 1978 es profesor en la Universidad de Harvard, donde actualmente desempeña una Cátedra de Honor. Obras: *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato* (1960), *Personajes y temas del Quijote* (1976), *Lope: vida y valores* (1988).

CREATIVE COMMONS

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no
comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o
traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar
como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

A Margarita Larramendi, querida colega y amiga, con mis mejores augurios,

Fco. Márquez

Madrid 20-VI-94

Colección Sefarad

EL CONCEPTO CULTURAL ALFONSÍ

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1994, Francisco Márquez Villanueva
© 1994, Fundación MAPFRE América
© 1994, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-650-2
Depósito legal: M.13839-1994
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19 - Madrid 28007
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n., km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España - Printed in Spain

FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA

EL CONCEPTO CULTURAL ALFONSÍ

EDITORIAL
MAPFRE

EL CONCEPTO CULTURAL ALFONSÍ

A Juan Goytisolo,
restaurador del mudejarismo literario

ÍNDICE

Prólogo 11

El *rex magister* 19
Un concepto político de la cultura 29
La consagración del vernáculo 35
La polémica Castro-Albornoz 43
Los problemas de una herencia cultural 49
Ante la herencia clásica 59
El ideal cultural toledano 65
El mundo de las traducciones 73
Traducciones secundarias. El *Mirāy* 83
Moros y judíos 95
Personalidad literaria 107
El rey escritor 119
El desbordamiento alfonsí de la cultura clerical 127
La historiografía alfonsí. Orientaciones 135
El nuevo mester historiográfico 141
Política universitaria 153
Continuidad de la docencia arábiga 161
La escuela de traductores, una vez más 171

La obra científica 183
Astrología, magia y adivinación 195
Trasfondo filosófico de la obra alfonsí 203
Terrae incognitae 211
El contraste aragonés 221
La alternativa creadora: Jaime I 229
Y Ramón Llull 237
Fortuna y límites cronológicos del concepto cultural alfonsí 249

APÉNDICES

Textos 265
Índice onomástico 275
Índice toponímico 283

PRÓLOGO

Nace este libro al hilo de una larga meditación acerca de los hechos, circunstancias y condicionamientos que en nuestra Edad Media dotaron a la cultura en lengua española de orientaciones y caracteres que decisivamente la sellan hasta el día de hoy. Las páginas que siguen representan para su autor un alto en el camino, uno de esos momentos en los que no es posible continuar sin detenerse a estudiar el mapa para saber dónde estamos y cómo y por dónde habremos de continuar. No es éste el lugar de hacer relación de las tareas y proyectos emprendidos o contemplados que en su día hubieron de ceder el paso a la prioridad de la operación de amplio balance que acogen estas reflexiones, dedicadas a la compleja funcionalidad interactiva de lo que es preciso caracterizar como *El concepto cultural alfonsí.*

La génesis de este libro está, pues, ligada a urgencias altamente personales y cuyas raíces no deben ser materia de ningún secreto. Vista como conjunto, la obra de Alfonso X el Sabio es única no sólo por su volumen (como siempre se ha dicho), sino por su carácter fundacional de una cultura de valor permanente y universal. El magno proyecto alfonsí ha de ser visto como una gigantesca apuesta enfocada al futuro en la que a la larga hubo, como en toda empresa humana, sus costes, pérdidas y ganancias. El problema no es aquí (o sólo en pequeña parte) ningún recorrido de éstas, sino el de cómo, por qué y para qué pudo surgir un designio cultural sin auténtico paralelo en el Occidente cristiano. Y si semejante planteamiento no puede ser así más generalizador, su comprensión sólo resulta viable a través del análisis de una temporalidad minuciosa y concreta.

Es justamente ahí donde se dan multitud de datos sueltos que, o bien nunca tomados en cuenta o insuficientemente valorados, permiten, en eventual rectificación de otras previas, una visión más completa y al día. El presente estudio parte de integrar el concepto cultural del rey Sabio en el hecho unitario de una experiencia interdisciplinar, que sin fosos ni tabiques subsume a lo político, lo intelectual y lo literario. La labor creadora de don Alfonso representa la reacción con que un hombre, excepcional en ser a la vez un gran realista y un gran visionario, acepta con todas sus consecuencias la crisis de un largo pasado y elabora un proyecto innovador enfocado hacia el futuro. Lo extraordinario de este discurso alfonsí es su clara opción por un rumbo elegido y no impuesto, que lo sustrae a las inflexiones de la improvisación y del azar. Dicho rumbo viene, además, determinado por una percepción certera de las necesidades y no retrocede ante soluciones radicales o ajenas a toda previa experiencia, por lo cual se hallaban destinadas a permanecer en parte incomprendidas en su tiempo y aun en los nuestros. ¿Qué pensar, por ejemplo, de un rey cristiano que simultáneamente funda una universidad de modelo occidental y otra para los estudios de arábigo?

Si todo lo anterior supone hablar de generalidades, será para enfrentarnos muy pronto con el hecho central y decisivo del gran empeño alfonsí, que para este libro y su autor no es otro que la precoz opción del vernáculo castellano como clave de un ambicioso proyecto de renovación intelectual. Esa inmensa tarea para la cual ciertamente se disponía en España de materiales privilegiados, pero que representaba un esfuerzo capacitador sin precedentes y que sin la persona misma de don Alfonso tal vez no se habría realizado nunca, y desde luego no en aquellos términos. El abrazo integral del castellano, que destruía el monopolio del latín y lo relegaba a la categoría de lujo o entretenimiento para unos cuantos, figura sin duda entre los hechos más decisivos en el devenir histórico de los pueblos hispánicos. Dicho acto de fe, no anticipado ni compartido en cuanto tal por nada ni por nadie a su alrededor, puede verse de primera intención como un destello de genio, pero también como loca o desesperada temeridad, finalmente coronada por el éxito. Es, por supuesto, todas esas cosas, pues la lengua ecuménica que hoy aúna a cientos de millones de seres en uno de los grandes bloques de la hu-

manidad es la decisivamente moldeada (dicho sea con todo respeto) no por Cervantes, fray Luis de León o Lope, sino por el rey Sabio.

El reconocimiento rutinario que de la creación de la prosa culta castellana se suele hacer en manuales y compendios deja sin explicar lo que esto suponía dentro de las condiciones del siglo XIII en un ámbito románico. No se extiende a encarecer tampoco la clase de aventura que suponía el hacerla funcionar dignamente en áreas que, como la ciencia de la naturaleza, permanecían cerradas para la misma lengua latina. Es fácil alegar que se trataba de un proceso en marcha imposible de detener, pero ello es hacer caso omiso de la forma en la que la obra alfonsí supo canalizarlo e imponerle la disciplina interna que en esto hace toda la diferencia. Estamos, así, ante un hecho lingüístico, pero de tal envergadura que ni su etiología ni su alcance llegan a justificarse del todo en dicho plano. El esfuerzo proyectista, la inversión de recursos, la cantidad y calidad de sus medios sólo han sido posibles por el respaldo de una sociología de la cultura e incorporación colectiva de ésta que *a priori* no han podido ser menos complejas que sus resultados. Sobre todo, está de por medio el gran interrogante de cómo pudo llegarse a tan anómalas salidas, más allá de la respuesta fácil de la genialidad personal de aquel gran sabio que era, además, rey de Castilla. El propósito del presente libro se centra en explicar en un amplio frente cómo semejante curso de acción no nacía de ningún arrebato de iluminado medieval, así como tampoco de un anacrónico sueño nacionalista a la moderna. Es hora de comprender, por el contrario, que si don Alfonso daba aquel paso para siempre definitivo, lo hacía con los pies muy asentados en la tierra y a partir de un sobrio diagnóstico de la realidad de sus tiempos y de sus reinos. El avance de los conocimientos socava cada día la vieja imagen de don Alfonso como un intelectual patéticamente ineficaz en asuntos prácticos o de gobierno. Incluso aquel *fecho del imperio,* objeto de modernos denuestos, se entiende hoy como un designio político hábilmente conducido, dadas las circunstancias, y a cuya previa renuncia sólo habría asentido un espíritu pusilánime de la época. La gran reforma institucional y legislativa fue de momento bloqueada por grupos políticamente retrógrados, que justo estaban cien años por detrás de ella. La obra cultural alfonsí tampoco pudo salir en un cien por cien indemne, pues perdió en el camino alguna de sus más caras ilusiones, pero acá

estamos hoy nosotros mismos como testigos agradecidos de su esencial acierto.

El estudio del concepto cultural alfonsí es el de un gran hecho diferencial. Bajo un razonamiento de *longue durée,* podría reducirse a una manifestación más de la multisecular presencia musulmana que desconociera el resto de Occidente. El estudio del hecho lingüístico alfonsí (un hecho románico) obliga a replantear de lleno el problema de una vida intelectual en diario contacto humano con las realizaciones de la cultura árabe, que en la práctica era actualizada en la Península por individuos de religión judía. Gran parte de lo que allí nos suena hoy a «moderno» (empezando por la famosa «convivencia») venía simplemente de la incorporación eficaz y activa de la alteridad oriental. La comparación espontánea con el saber de musulmanes y judíos era una de las premisas del problema, pero don Alfonso supo ver en su franca aceptación la gran oportunidad de hacer a sus reinos beneficiarios integrales de unas riquezas envidiadas por toda la Cristiandad. El vernáculo castellano se identifica como clave de un esfuerzo intelectual común para los españoles de las tres religiones, pero, tanto de inmediato como a la larga, mucho más favorable para los cristianos. Si recordamos los posteriores capítulos de la literatura aljamiada, el arte semiarábigo de Juan Ruiz o el gran fenómeno hispano-hebreo de don Sem Tob, comprenderemos que su tácito llamamiento asentaba sobre una profunda intuición de la realidad cotidiana que todos compartían, y no sobre ningún designio experimental, fortuito ni utópico. Y el término clave no es aquí otro que el de la mutua aculturación que en las artes plásticas se viene admitiendo como *mudéjar.*

La obra alfonsí hace de este modo posible la floración de un siglo marcado por la experiencia hispano-oriental, cuyo intenso paladar no se ha desvanecido del todo en el ámbito hispanófono, gran integrador desde entonces de etnias y de culturas. Dicha apertura es, desde luego, incompatible con lo que hoy reconocemos como espíritu cruzado, pero sin que tampoco implique ninguna renuncia a la propia identidad política (no es cosa de decir todavía «nacional») ni mucho menos religiosa. Don Alfonso supo separar sabiamente las esferas, sin comprometer para nada lo que entendía como deberes y más aún como imagen de un rey cristiano. La famosa «otredad» (vergonzosa terminología) funcionaba a su alrededor de un modo selec-

tivo y domesticada para ciertas horas del día. Condenaba por supuesto el Islam y el Judaísmo, así como decretaba la impermeabilidad de su obra para ciertas modalidades extremas de la sensibilidad y literatura de los árabes. El monarca se rodeaba a la vez de irreemplazables auxiliares hebreos en la administración y en las ciencias, escuchaba la música de sus mudéjares y las ilustraciones del *Libro de los juegos* muestran a un rey de Castilla en animado coloquio, ¿sólo ajedrecístico?, con musulmanas vestidas de una sola túnica transparente. El mudejarismo se imponía sin lucha (aunque no sin humanos tropiezos) como una fórmula de sí enriquecedora. Era lo único que cabía racionalmente hacer y se hacía sin entrar en más averiguaciones. No un problema, sino una solución hispana ante un compromiso vital también hispano, que no nacía de más doctrina que lo inaceptable de otras alternativas y que lo mismo se actualizaba en el terreno de la política que en el de las costumbres, el arte y el pensamiento. Como siempre ocurre, las realidades más importantes se daban por asumidas y no era necesario trompetearlas. La misión del historiador y del filólogo no es después otra que la de compensar debidamente estas sorderas del pasado.

Que el rey Sabio venía a repetir en gran parte la figura de un sultán o de un rey de taifas es cosa de hace mucho sabida, pero no se ha acabado aún de entender que no se debía a ciega casualidad ni a ningún fenómeno de imitación simiesca. No hay en el día de hoy grandes problemas para comprender cómo tal o cual sultán, un emperador Federico II y, sobre todo, un Alfonso X proyectaban a través de su política cultural una teoría del Estado reconocible a través del racionalismo avanzado por Averroes y Maimónides en el siglo anterior. No se trata, pues, de invocar sino factores de un orden histórico de la más completa normalidad y que habrían sido desde hace mucho incorporados de no hallarse por medio la inquina apriorística que en los estudios medievales viene todavía imponiéndose acerca de cuanto no sea latino-eclesiástico y europeo septentrional. No es todavía tiempo de hacerse ilusiones: arabistas, hebraístas y filólogos románicos no aúnan sus esfuerzos, ni prácticamente conversan para nada entre sí. Hechos de la magnitud de la avanzada ciencia alfonsí o la poesía filosófica que don Sem Tob piensa en hebreo y escribe en romance permanecen en nuestra conciencia cultural como curiosos cachivaches echados a un lado. No se sabe qué

hacer con ellos porque, claro está, no son muebles que se encuentren en Francia o en Italia. La mayoría de los datos expuestos en este libro sobre Alfonso X son en sí conocidos e incluso muy tenidos ya por normales en sus respectivas áreas de especialización. Su única relativa novedad consiste en ponerlos a contribuir para la iluminación de ciertas cuestiones trascendentales, hurtándolos a la categoría de meras curiosidades pronto olvidadas, dentro de la cual hasta ahora vienen cubriéndose de polvo. Por este camino lo grande como lo pequeño se hallan de hecho soterrados con similar negligencia en lo que toca al concepto cultural alfonsí. Ahí tenemos, por ejemplo, el caso incontrovertible y probado de las maravillosas miniaturas de las *Cantigas de Santa María* como eco de una escuela de ilustradores bagdadíes [1], sin que la crítica haya dado después un paso para interrogarse acerca de ello en relación con otra realidad más profunda. Pero estamos a las puertas de un nuevo milenio y es hora de exigirnos más a nosotros mismos.

La valoración del elemento oriental en torno al magno fenómeno de la obra del rey Sabio no pretende disminuir, ni menos anular, la de otros ya reconocidos y no menos legítimos. Se trata en este libro de completar un cuadro «infinido» en ciertos aspectos fundamentales, de rectificar tal vez alguna que otra pincelada, pero no de pasar una esponja sobre la totalidad del mismo. Ni don Alfonso es un judío ni un musulmán, ni su obra es, por supuesto, arábiga y en ello late precisamente el desafío crítico. Lo que aquí se halla en juego no es ninguna de tales instancias, sino el carácter que las hizo posibles a la vez que únicas, confiriéndoles renovado interés, al par que una profunda belleza conceptual. Ninguna otra lengua románica incorpora, como la castellana, la aportación creadora de musulmanes ni judíos, ni cuenta después entre sus maestros del período clásico con la figura de un mestizo de indio. La responsabilidad de una justificación crítica de hechos de tal envergadura supone un condigno compromiso con respecto a tal amplitud de miras y diligencia estudiosa. No nos duelan prendas al tiempo de adentrarnos por tal camino, y una de las más costosas será en esto el admitir el

[1] Leopoldo Torres Balbás, «Miniaturas medivales de influjo islámico», *Al-Andalus,* 26 (1950), 191-202. José Guerrero Lovillo, «Las miniaturas», en *El «códice rico» de las Cantigas de Alfonso X el Sabio,* Madrid, Edilán, 1979, 271-320 (p. 283).

descaecimiento sostenido e irremisible de la latinidad en los reinos del Occidente peninsular. Si el rey Sabio se distanciaba de aquel modo del latín es porque apenas le cabía tirar por otro rumbo y si él no tuvo reparo en proceder de aquel modo, mucho menos hemos nosotros de seguir contribuyendo a la ofuscación de una premisa tan básica.

Si a menudo el sentido de la obra alfonsí obliga a salir a campo críticamente abierto, su recta perspectiva no acaba de perfilarse hasta dejar el habitual compartimiento estanco castellano, para integrarlo dentro de un panorama peninsular en el que también figuraban destacadamente los reinos de la corona aragonesa. La situación de éstos era en conjunto parecida, pero no idéntica, con un grado de intensidad diferente en lo que hace tanto a latinidad como a mudejarismo y con repercusiones inmediatas en el gran hecho diferencial de la lengua. Allí estaba el suegro de don Alfonso, el rey Jaime I, aquella gran figura política y también, a su modo, de gran artista que, por moverse bajo otro tipo de influjos literarios árabes, tan poco se le parecía. Y allí vivió también el extraordinario Ramón Llull, la otra gran luminaria hispana, también distintamente orientada, pero no menos decisiva para la botadura del catalán como lengua de cultura. Don Alfonso y Llull no parece cruzaran nunca sus rumbos, pero son como dos faros que mutuamente proyectan su luz sobre la personalidad y trayectoria intelectual del otro. Emociona comprender que entre los dos contribuyeron a moldear una España intelectual que en ningún otro momento de su historia fue más ella misma. Quien en su *Liber de fine* (1305) se titulaba *arabicus christianus* enunciaba una generosa verdad, que solamente en aquella España dejaba de ser un contrasentido con ecos de apostasía o de blasfemia. Se sabe de sobra, pero es como si no se supiera. Cuando el autor de este libro mencionaba un día en las aulas de una universidad española que Llull escribía originalmente sus obras en árabe, alguien preguntó: «¿Por qué nadie nos lo había dicho hasta ahora?»

* * *

El presente estudio sobre *El concepto cultural alfonsí* es consciente de ser en gran parte un trabajo de urgencia, escrito con miras a reajustar un elenco de prioridades críticas. También una invitación

al trabajo de avisados especialistas en campos y materias que urge se vean llevadas a un estadio de mayor madurez, o sobre las cuales no es posible pronunciar aún la última palabra. Se comprende que la adaptación de tan vasto problema a una nueva óptica pueda resultar al principio incómoda y hasta se corre el riesgo de que la lente correctora pueda inducir alguna aberración de la letra contemplada. ¿Acaso no sabemos casi todos lo que cuesta acostumbrarse a otros anteojos? El autor es muy consciente de estos riesgos, pero confía a la vez en la buena voluntad y recta inteligencia de unos lectores dispuestos a la clase de reflexión de la que nace el bien entender. Les expresa aquí una gratitud anticipada, que se añade a la que por pura justicia ha de manifestar a la Fundación MAPFRE América, y muy especialmente a su presidente, don Ignacio Hernando de Larramendi, que desde el primer momento acogió el proyecto con generoso entusiasmo, así como a don José Luis Catalinas y a la señorita Isabel Sánchez Sánchez, que con tanta amabilidad y eficacia han contribuido a su ejecución. Quede aquí confesada la gran ayuda difusa, pero no menos decisiva, de tantos amigos y buenos colegas con los que se habla de temas de interés común y de los que se recogen inestimables estímulos, consejos, aliento y bibliografía. Comparezcan aquí, al menos, los más que beneméritos Samuel G. Armistead (Davis, Cal.), James T. Monroe (Berkeley, Cal.) y Luce López Baralt y su esposo Arturo Echavarría (Puerto Rico). Vengan de la mano con el estudioso y poeta Abdelwahab Meddeb, del Institut du Monde Arabe de París, junto con mis amigos de Tel Aviv y Jerusalén, Aviva Doron, Yosef Kaplan y Eleazar Gutwirth. Mención especial de mi diligente ayudador, el P. Mark DeStephano, S. I., a quien debo el ahorro de muchas vigilias. Mi agradecimiento también al personal técnico de diversas bibliotecas, especialmente Widener y Houghton de mi Universidad de Harvard y de la Nacional de Madrid. Gratitud a todos ellos, en renovada amistad extensiva a todo lector de este libro.

FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA
Harvard University
Diciembre de 1993.

EL *REX MAGISTER*

> Rrazón es la quarta manera de las ssiete deste setenario mayor e de que ha nombre el libro. Et ésta es atal como la lumbre entre las tiniebras; ca ella alunbra el entendimiento e ffaz conoscer la natura e ssabe certamiente las cosas e demuéstralas.
>
> Alfonso X el Sabio, *Setenario*

> Et decimos que regla derecha es que todos los judgadores deben ayudar a la libertad, porque es amiga de la natura, porque la aman non tan solamente los homes, mas aun todas las animalias.
>
> *Partidas,* VII, 33, 13

«Non podría dezir ningun omne quánto bien este noble rey fizo sennalada mente en acresçentar et alunbrar el saber», es el justo elogio que a Alfonso X le tributa su sobrino don Juan Manuel [1]. El estudio e inventario de todo ese indiscutible «bien» ha sido siempre una tarea de exigencias desusadas por constituir la obra no de un sabio que accidentalmente es rey, sino de un rey que mira hacia el saber como algo integrado en sus deberes de tal. Su misma obra literaria no es sino culminación de un vasto proyecto de gobierno al que caracterizan tanto la claridad de objetivos como la tenacidad con que es llevado a la práctica. Al asumir una idea de *plenitudo potestatis* [2] don Alfonso ha adoptado también la de una paralela responsabilidad personal en todos los aspectos de la vida de sus reinos. Es lo que todavía le sella como hombre medieval y ennoblece su visión política, diferenciándola de los cesarismos modernos, centrados sobre el exclusivo engrandecimiento personal de los príncipes. Bajo

[1] *Libro de la caza,* en *Obras completas,* Ed. José M. Blecua, 2 vols. (Madrid, Gredos, 1981), I, p. 520.

[2] José Iturmendi Morales, «En torno a la idea de imperio en Alfonso X», *Revista de Estudios Políticos,* n. 182 (1972), 83-157 (p. 102).

dicho concepto político, el rey Sabio no se concebía a sí mismo sino como cabeza natural de un pueblo.

El *Rex Magister* (Cantiga 110)

Alfonso X se diferencia de sus antecesores por ser el primero en unir el nombre de Castilla no a una vacua titulación imperial ni a la comedia de la restauración visigoda, sino a la idea de una superioridad efectiva y capaz de situarla entre los grandes reinos de la Cristiandad [3]. Es un lugar común relacionar su idea política con los aires de época que desde Bolonia irradiaban el concepto romano de la ley civil y que se hallaban destinados a plasmar en el monumento de su obra jurídica. Pero no hay tampoco que olvidar que aquéllos sólo se hacían visibles al incidir sobre la pujante realidad castellana y que ésta se había forjado en gran parte por su permanente contacto en paz o en guerra con el Islam. Es también obligado acercar la figura de Alfonso X a la de su tío por línea materna, el emperador Federico II (1194-1250), origen de un eterno inventario de semejan-

[3] En la segunda mitad del siglo XIII «el caudillaje militar y la expansión cruzada dejan de ser los cauces ordenadores del proceso histórico, y el heredero de San Fernando se ve obligado a dar forma a un edificio político cuyo desarrollo y estabilidad ya sólo podrán fundarse en la fortaleza de sus instituciones y en la coherencia de sus presupuestos ideológicos» (Carlos de Ayala Martínez, *Directrices fundamentales de la política peninsular de Alfonso X* [Madrid, Antiqua et Mediaevalia, 1986], p. 15).

zas y diferencias [4]. Situados entre Oriente y Occidente, les ha correspondido a ambos fundir la herencia romana con los estilos humanos de las monarquías islámicas. Si en Federico II (un siciliano) había de predominar la primera, toca a Alfonso X inclinarse más bien hacia el protagonismo integral del soberano musulmán [5], que los españoles conocían tan de cerca. Lo mismo también hacia el modelo de aquellas cortes de los reyes de taifas que una vez fueron memorablemente descritas como «repúblicas italianas con turbante» [6] y cuyo legado intelectual iba a prolongar en tantos aspectos.

El concepto cultural alfonsí proviene de una respuesta anómala a circunstancias no menos desusadas en una perspectiva occidental. No se deja por ello encuadrar fácilmente y la crítica debe hallarse dispuesta por lo mismo a llegar hasta donde sea necesario en el curso de su estudio. La involucración personal del rey Sabio comienza por plantear un grave problema en el enjuiciamiento crítico de su propia inmensa obra. De un modo enfático, su caso no era el de un

[4] Son de recordar como clásicas las comparaciones realizadas por Ramón Menéndez Pidal, «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», *España y su historia,* 2 vols. (Madrid, Ediciones Minotauro, 1957), I, 725-752. «El emperador Federico escribe en latín y cultiva la ciencia para uso de los más doctos en la corte y en las escuelas; Alfonso el Sabio escribe en romance y quiere que la ciencia llegue a todas las gentes de su reino. Los propósitos de Alfonso X son más ambiciosos que los de Federico II; su interés se extiende a todos los ramos del saber que juzga importantes para la nación», enjuicia Ramón Menéndez Pidal, *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1299,* 2 vols. (Madrid, Gredos, 1955), I, p. XVI. Para Cayetano J. Socarras Federico II ha podido constituir un modelo activo para el rey Sabio (*Alfonso X of Castile: A Study on Imperialistic Frustration* [Barcelona, Ediciones Hispam, 1984], p. 120). No es de olvidar el ensayo de Eugenio Montes, *Federico II de Sicilia y Alfonso X de Castilla.* Anejo al n. 10, *Revista de Estudios Políticos* (Madrid, 1943).

[5] «Su voluntad de ilustración nos hace pensar más que en un soberano del siglo XIII, en al-Ḥakam II, el califa cordobés fomentador de toda clase de sabiduría» (Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos,* tercera edición [Barcelona, Editorial Crítica, 1984], p. 473. Edición original de 1948). «He was moved by a desire to recreate the brilliant intellectual world of the Muslim Caliphate of Córdoba», resume C. J. Socarras, *Alfonso X of Castile,* p. 11.

[6] Emilio García Gómez, *Poemas arábigoandaluces,* tercera edición (Buenos Aires, Espasa Calpe, 1946), p. 30. «Daban ejemplo las cortes de los reinos de taifas de Toledo, de Sevilla y demás, que tan vivos recuerdos despertaban entonces. Aquellos reyecitos compitiendo en proteger a sabios y a poetas, en animar brillantes academias... habían promovido el florecimiento científico y artístico del Islam que los traductores se esforzaban en utilizar. Alfonso X sintió el atractivo de este ejemplo», escribe Ramón Menéndez Pidal, «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», *España y su historia,* I, 725-752 (p. 738).

simple mecenas o protector de la cultura, como pudiera perfilarse el de un Enrique II de Inglaterra o de algunos otros en la Edad Media [7]. De un modo típico, don Alfonso no es un coleccionista de libros que reúna, según todos los indicios, una gran biblioteca. Trabajaba contra ello tanto el carácter desarraigado de la corte castellana como el cambiante desarrollo de las tareas regias, cuyas exigencias bibliográficas se resolvían en ocasiones con el préstamo de obras custodiadas en monasterios y catedrales [8]. El rey Sabio no era un bibliófilo, sino el arquetipo muy distante de un estudioso en activo, que continuamente necesita consultar obras diversas que ha de buscar doquier se encuentren [9]. Su sobrino don Juan Manuel da una impresión exacta de las únicas condiciones en que, por lo que toca a compromiso personal, se hace concebible el sacar adelante una obra como aquella:

> Ca morava en algunos logares un anno e dos e más e aun, segunt dizen los que viuían a la su merced, que fablavan con él los que querían e quando el quería, e ansí auia espacio de estudiar lo que él quería fazer para sí mismo, e aun para veer e esterminar las cosas de los saberes que él mandaua ordenar a los maestros e a los sabios que traya para esto en su corte [10].

Ningún rey cristiano, ni en España ni fuera de ella, ni en su tiempo ni en los anteriores, había sido como don Alfonso no ya un protector, sino un activo profesional de las Letras. La única referencia válida es en esto su cercanía a encarnar la versión cristiana de califas como al-Ma'mūn o al-Ḥakan II, o al menos un Ibn Ḏī-l-Nūn

[7] Se impone disentir en este punto de E. S. Procter, «The Scientific Works of Alfonso X of Castille: the King and His Collaborators», *Modern Language Review,* 40 (1945), 12-29 (p. 12). «Alfonso wa not simply a patron, but a worker, and his interest in learning was not only genuine but ardent» (George Sarton, *Introduction to the History of Science,* 3 vols. [Baltimore, Carnegie Institution, 1931], II, p. 576).

[8] Los testamentos de don Alfonso sólo se preocupan del legado y suerte final de los códices de sus propias obras y de algún tesoro privado, como la *Biblia Historial* de San Luis (L. Rubio García, «En torno a la biblioteca de Alfonso X el Sabio», *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso el Sabio* [Murcia, Universidad, 1985], 531-551).

[9] Sobre sus préstamos de libros, Juan Pérez de Guzmán, «La biblioteca de consulta de Alfonso el Sabio», *La Ilustración Española y Americana,* 40, n. 9 (1905), 131-134. Antonio Ballesteros Beretta, *Alfonso el Sabio* (Barcelona, Salvat, 1963), pp. 309-310.

[10] Juan Manuel, *Crónica abreviada.* Ed. Raymond L. Grismer y Mildred B. Grismer (Minneapolis, Burgess Publishing, 1958), p. 38. Se suple puntuación y acentuación moderna.

de Toledo, es decir, un legendario arquetipo que Occidente había llegado a conocer bajo una ambigüedad de admiración y vaga amenaza [11]. La poesía y las ciencias quedaban incorporadas a la personalidad misma del soberano oriental bajo un concepto evidentemente politizado, pero que reconocía por lo mismo una alta consideración a la persona de sus representantes [12]. El comentario de Averroes a la *República* de Platón deja en claro que el bienestar de los gobernados requiere un gobernante en posesión de todas las virtudes teóricas y prácticas, pero que deberá poseer también la capacidad de enseñarlas en uso tanto de su capacidad racional como de sus recursos retóricos y poéticos, conforme a la naturaleza del perfecto *imām* [13]. Esto por lo que hace a fundamentos filosóficos, porque en un terreno más asequible no hay que ir más lejos de *Las mil y unas noches*

[11] Conforme a tal modelo la *Historia Arabum* de don Rodrigo Ximénez de Rada presenta al jefe almohade Ibn Tūmart como astrólogo y práctico en las ciencias físico-naturales (Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* [Londres-Beirut, Longman-Librairie du Liban, 1975], p. 92). Consecuente, la historiografía alfonsí presentaría también a Mahoma como estrellero y experto en saberes naturales: «Este Abutalib diol a ensennar al judío estrellero de quien dixiemos ya. El judío ensennol entonces en las sciencias naturales et en la ley de los cristianos et de los judíos» (*Primera crónica general de España,* I, cap. 472, p. 263). «... seyendo ya Mahomat muy grand clérigo en la nueva ley et en la vieia et en la sciencia de las naturas...» (I, cap. 475, p. 264). «Este Mahomat era omne fermoso et rezio et muy sabidor en las artes a que llaman mágicas, en aqueste tiempo era él ya uno de los más sabios de Arauia et de Africa» (I, cap. 478, p. 265). «Luego questol ouo dicho trabaiósse por sus encantamientos et sus artes mágicas, et con la ayuda del diablo por quien él se guiaua...» (I, cap. 478, p. 266). A. Castro recuerda el precedente de Al-Ḥakam II, «fomentador de toda clase de sabiduría» y cómo la corte alfonsí atrajo a los judíos igual que antes lo hicieran los musulmanes (*España en su historia,* pp. 481 y 498). Véase la semblanza de 'Abd ar-Raḥmān II por E. Lévi-Provençal, *La civilización árabe en España,* Sexta edición (Madrid, Espasa Calpe, 1982), p. 65. «He was moved by a desire to recreate the brilliant intellectual world of the Muslim Caliphate of Córdoba... He could boldly innovate and create, organizing a gigantic summa of the best of the two worlds that came into contact in Spain» (Cayetano J. Socarras, *Alfonso X of Castile, p. 11).*

[12] Conforme a una milenaria tradición de esta clase, el emperador del Japón y su corte escuchan todavía ceremonialmente las lecciones de los más distinguidos científicos y eruditos de su país.

[13] Oliver Leaman, *Averroes And His Philosophy* (Oxford, Clarendon Press, 1988), pp. 120-121. Dicho gobernante ideal deberá combinar las dotes de rey, legislador y filósofo. Deberá hallarse bien dotado para el estudio de las ciencias y gozar de buenos poderes de retención intelectual, hallarse interesado en indagaciones teóricas, amar ante todo la verdad, huir de placeres sensuales, no ser codicioso, tener nobles sentimientos, ser valiente y buscar siempre lo bueno y lo bello (*ibid.,* p. 121). Sobre el mismo ideal del príncipe-pedagogo, C. Butterworth, «New Light on the Political Philosophy of Averroes», *Essays on Islamic Philosophy and Science,* ed. G. Hourani (Albany, State U, of New York P, 1975), 118-127 (p. 125).

para topar con la vulgarización estampillada de una educación de príncipe:

> Así fue creciendo, haciéndose mayor, y cumplió los siete años. Entonces, el padre le puso al cuidado de un sacerdote que tenía su misma religión. Éste le enseñó lo que era la fe y la incredulidad durante tres años completos, al cabo de los cuales el muchacho había desarrollado su inteligencia, era resuelto, pensaba lógicamente, tenía intuición y era elocuente y filósofo notable. Discutía con los sabios y asistía a las tertulias de los sabios [14].

Para Occidente esta imagen del príncipe sabio y revolvedor de libros, más o menos astrólogo e intimidante «mago», era de por sí musulmana y la estrenaba con el zaragozano rey Marsilio de la *Chanson de Roland.*

Aunque parezca inevitable ver en él un arquetipo del *rex philosophus* perfilado en el siglo anterior [15], el concepto que de sí mismo tenía el rey Sabio responde a un planteamiento de signo más avanzado y en realidad inédito para la experiencia de la Cristiandad. Ni San Luis, ni Federico II, ni Jaime I, preocupados todos con la cultura, se igualan por esto con Alfonso X [16]. Contra el modelo al uso, sus intereses se enfocaban sobre saberes que, como la historia y más aún la ciencia, apenas eran reconocidos en el mapa intelectual de la Europa cristiana. De nuevo como Federico II [17], buscaba un imperio (no un «control», que es maldición de nuestros tiempos) sobre la mente de sus súbditos, aunque en términos humanamente más justificables y de estilo menos autoritario. Su aspiración no ha sido la de sentar plaza o figurar dignamente en las filas de los *litterati* de la cul-

[14] «Historia de Achib, Garib y Sahim al-Layl», *Las mil y una noches,* ed. Juan Vernet, 2 vols. (Barcelona, Planeta, 1990), noche 624, p. 414. Es de notar que se trata aquí de un príncipe idólatra.

[15] «Beatam esse rem publicam si vel philosophi regnarent, vel reges philosopharentur», escribía hacia 1140 Guillermo de Malmesbury aplicándolo a Enrique I de Inglaterra, citado por Alberto Vârvaro, «Scuola e cultura in Francia nel XII secolo», *Studi Mediolatini e Volgari* 10 (1962), 299-330 (p. 314). «The prototypical philosopher king», le llama Robert I. Burns, «Alfonso X of Castile, the Learned *stupor mundi*», *Thought* 60 (1985), 375-387 (p. 375).

[16] R. I. Burns, «Alfonso X of Castile, the Learned *stupor mundi*», p. 379.

[17] «Frederick is as thorough in this as in his other enterprises; he is the first emperor who consciously and deliberately set himself to establish an empire over the minds of men» (Ernst Kantorowicz, *Frederick the Second* [Nueva York, Frederick Ungar Publishing, 1957], p. 135).

tura latino-eclesiástica del momento. Sus miras no buscan el acreditarse como sabio, sino agotar un sentido de la realeza al constituirse en el foco indiscutido de los saberes y motor intelectual de sus reinos. Un rey cristiano no se hallaba sujeto, como en principio lo estaba su colega musulmán, al mandamiento de dominar el saber y la ciencia, aparte y además de lo moral y religioso que obliga a cualquier creyente [18]. Pero como reconocía en él Menéndez Pelayo, se presentaba Alfonso el Sabio como un «nuevo Salomón cristiano por quien la sabiduría desciende del sabio para aleccionar a las muchedumbres al modo y estilo oriental» [19]. «Que fabla otra vez de cómo el rey debe ser sabio e embiso», reza un capítulo del *Libro de los doze sabios,* catecismo moral de tipo árabe compuesto expresamente para la educación de Alfonso X [20]. Fieles a su enseñanza, las *Partidas* reiteran el concepto al propugnar para todo futuro rey castellano una universalidad de conocimientos sólo limitados por la capacidad de las fuerzas humanas: *Cómo el rey debe seer acucioso en aprender leer, et de los saberes lo que pudiere* [21]. Aunque invoque la autoridad de Boecio acerca de la utilidad pública de ese tipo de príncipe, no deja el rey Sabio de arraigarlo en un contexto de acomodaticia exégesis bíblica, es decir, de reconocible signo oriental:

> Onde el rey que despreciase de aprender los saberes, despreciaría a Dios de quien vienen todos, segunt dixo el rey Salomón, que todos los saberes vienen de Dios, et con él son siempre, et aun despreciaría a sí mesmo (II, 5, 16).

No es de pasar por alto que, a pesar de la invocación piadosa, el centro de gravedad de esta cultura se muestra netamente secular, sin

[18] Doctrina coránica explicada por Rameline E. Marsan, *Itinéraire espagnol du conte médiéval (VIII-XV siécles)* (París, Klincksieck, 1974), p. 365.

[19] Marcelino Menéndez Pelayo, «De las influencias semíticas en la literatura española», *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria* (Santander, CSIC, 1941), 193-217 (p. 210). El rey Sabio habla en lo esencial como un maestro que expone o comenta un texto, observa Anthony J. Cárdenas, «Alfonso X: Incest and the Scholastic Method», *Romance Notes* 23 (1982), 93-98 (p. 94).

[20] John K. Walsh, *El libro de los doce sabios o tractado de la nobleza y lealtad* (Madrid, Real Academia Española, 1975), p. 77.

[21] *Las siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio,* 3 vols. (Madrid, Real Academia de la Historia, 1807). Partida II, título 5, ley 7. Se refieren a esta edición todos los textos en adelante citados.

que la teología ni nada que pueda llamarse ciencias religiosas de la época se hallen representadas en la obra alfonsí [22]. La fealdad, más que desdoro, que en un rey representa el menosprecio del saber era una idea muy asentada en la conciencia del monarca. Como tal es objeto de una extensa condena en el temprano *Setenario* (en principio un doctrinal de príncipes) conforme al discurso, esta vez, de «los sabios» que consideran dicho desprecio una grave culpa moral [23]. Por el contrario, el dominio de los saberes no es para este dechado de monarca un mero adorno personal en ninguna versión refinada de «joyas de la corona». Son, por el contrario, conocimientos de finalidad directa y práctica en su aplicación cotidiana a los múltiples problemas de un go-

El rey con su proyecto y ayudadores (*Cantigas de Santa Maria*)

[22] «The traditional theology was not a feature of the court's cultural activity, the *Primera Partida* notwithstanding» (Peter Linehan, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century* [Cambridge, Cambridge UP, 1971], p. 237).

[23] Alfonso el Sabio, *Setenario,* ed. de Kenneth H. Vanderford (Barcelona, Editorial Crítica, 1984), pp. 44-46. Sobre esta obra como «solamente un libro que sirviese a la educación jurídica y moral de los reyes», Luis G. de Valdeavellano, «Martínez Marina y las *Partidas* de Alfonso el Sabio», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 181 (1984), 371-385 (p. 378).

bierno que se propone alcanzar en teoría insospechados niveles de autoridad y eficacia. En el lenguaje del momento significaba todo ello tanto una apertura al derecho romano como a los superiores niveles de cultura alcanzados bajo el Islam [24]. El ideal allí latente no es, como hasta entonces, el de un rey y gobierno cristianos, sino el de un rey y gobierno que sean incorporación activa de cuanto el entendimiento pueda dar de sí en un sentido que diríamos hoy «científico».

[24] «A major component of his work, indeed his indispensable tool, was intensive further absorption of Islamic culture, by translation, adaptation and influences» (R. I. Burns, «Alfonso X of Castille, the Learned *stupor mundi*», p. 379).

UN CONCEPTO POLÍTICO DE LA CULTURA

Más importante aún que el mencionado afán de intervenir en la totalidad de la vida de sus reinos ha sido en el caso de Alfonso X el haberlo desarrollado bajo un nuevo espíritu de objetividad y de sistema. Desde los intentos de cambiar el estatuto jurídico de éstos y de implantar una incipiente economía dirigida [1] hasta los menudos detalles de la alimentación y el vestido de que dan fe las *Partidas,* todo cuanto hizo y escribió responde a una misma voluntad de cimentación renovadora. El concepto cultural alfonsí es por esto fundamentalmente pragmático.

La persuasión del rey Sabio es en esto clara y certera. Castilla ha duplicado su territorio con las conquistas de Fernando III, que la adueñan de Andalucía, el codiciado paraíso de Roma y del Islam. Acaba de saltar a una categoría de «gran potencia» a lo medieval, y el *Setenario* atribuye a Fernando III el propósito de restaurar glorias pasadas de su linaje y sus reinos:

> Et aun ssin todo esto quisiera ennobleçer e onrrar más ssus fechos, tornando su ssennorío a aquel estado en que ssolía sser e mantouyeran antiguamente los enperadores e los rreyes onde él viníe (p. 22).

Tanto el padre como tal vez más aún el hijo saben también que ello exige una inmensa tarea de perfeccionamiento interior para ele-

[1] Estudios de Peter Linehan, «The Politics of Piety: Aspects of the Castilian Monarchy from Alfonso X to Alfonso XI», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos. Homenaje a Alfonso X el Sabio* 9 (1985), 385-404 (p. 396) y Joseph F. O'Callaghan, «Paths to Ruin: The Economic and Financial Policies of Alfonso the Learned», *The World of Alfonso the Learned and James the Conqueror,* ed. R. I. Burns (Princeton, Princeton UP, 1985), 41-67 (pp. 65-66).

var sus reinos a la altura de nuevas responsabilidades en tiempos de por sí universalmente críticos. Dichos reinos han de despertar a la realidad de no ser ya una vasta familia comprometida, como hasta no hacía mucho, a perspectivas de simple supervivencia. Ha sonado como prioridad la hora de que la tupida floresta de derechos forales y consuetudinarios «que eran contra derecho e contra razón» (*Setenario,* p. 22) cedan ya a la unitaria elaboración de los juristas que ahora reimplantan el derecho romano. Conforme a un deslinde bien ilustrado por la historiografía alfonsí en comparación con la anterior (dirigida siempre a muy pocos), el gran proyecto del rey Sabio le confiere una clara misión de dotar a todo su pueblo de una identidad proto-nacional [2].

Como todos los grandes constructores políticos de la Edad Media, don Alfonso era un optimista en lo relativo a la identificación de cultura y poder, «porque de los homes sabios los regnos et las tierras se aprouechan» (*Partidas* II, 31). No quería reinar sobre un pueblo ignaro, porque lo consideraba sinónimo de un pueblo envilecido e incapaz de asumir sus responsabilidades conforme a criterios de sorprendentes resonancias modernas. Son por el contrario los tiranos quienes «puñan que los de su señorío sean siempre nescios et medrosos, porque quando atales fuesen non osaríen levantarse contra ellos nin contrastar sus voluntades» (*Partidas* II, 1, 10). Dicho planteamiento inicial es puesto de relieve en el siglo siguiente por don Juan Manuel:

> Entre muchos conplimientos et buenas cosas que Dios puso en el rey don Alfonso, fijo del sancto et bien aventurado rey don Ferrando, puso en el su talante de acrescentar el saber quanto pudo, et fizo por ello mucho; assi que non se falla que, del rey Tolomeo aca, ningun rey nin otro omne tanto fiziesse por ello commo el. Et tanto cobdicio que los sus regnos fuessen muy sabidores, que fizo trasladar en este lenguaje de Castiella todas las sçiençias, tan bien de theologia como la logica, et todas las siete artes liberales, commo toda la arte que dizen mecanica [3].

[2] R. I. Burns, «Alfonso X of Castile, the Learned, *stupor mundi*», p. 381. Sobre el carácter ultraminoritario asumido entonces por la historia y que hacía casi inconcebible su cultivo en vernáculo, Marc Bloch, *La société féodale* (Paris, Editions Albin Michel, 1973), p. 142.

[3] Don Juan Manuel, *Libro de la caza,* I, p. 519. «E otrosí mandó después tornar en romance las escripturas de la Biblia, e todo el Eclesiástico, e de la arte de las naturas de la astrología», resume a su manera la *Crónica del rey don Alfonso décimo,* redactada por orden de Alfonso XI, ed. Cayetano Rosell, Biblioteca de Autores Españoles, 66 (Madrid, 1875), p. 8.

Partía el rey Sabio de una apreciación realista de que su pueblo se hallaba huérfano de un patrimonio intelectual con que sólo él podía dotarlo, y es esta conciencia de responsabilidad la que hace de su proyecto cultural una clara extensión de su proyecto político. Procuraba encarnar una idea del rey no sólo como gobernante, sino como maestro de su pueblo, y por ello su obra queda toda inmersa en una misma finalidad a la vez política y didáctica. Su actitud no es en esto caprichosa ni forzada. No es difícil comprender hasta qué punto representa la única opción sensata con que le enfrentan las especiales condiciones de sus reinos. Su tarea en las Letras no reviste ningún carácter preciosista, y don Alfonso no es por eso un Lorenzo de Médicis, un Luis XIV ni un Luis II de Baviera. Responde toda ella a un plan de gobierno, y los mismos sorprendentes altibajos que le llevan a un enorme esfuerzo en pro de la astronomía y a descuidar la metafísica o la medicina se justifican en relación con lo que, comprensiblemente, podían perfilársele como necesidades concretas de sus reinos. La aplicación práctica ronda siempre cercana en lo grande como en lo pequeño, y por eso resulta a veces pintoresca en su modo de ser traída más o menos por los cabellos. La historia de la reina Semíramis puede servir, por ejemplo, como una amonestación nada recóndita a la conveniencia del uso de paños menores por gentes cuidadosas de una elemental civilización y pública decencia. Tan belicosa reina tuvo acerca de esto una idea felicísima:

> E quando cualgaua, por encobrir ensi las cosas dond ella aurie uerguença, si paresciesse al caualgar, ouo a buscar manera por o las encobriesse, por que quando caualgasse que se le non estoruase por esta razon de lo fazer ligera mientre; e assaco por ende la manera de los pannos menores ella ante que otro omne ninguno; e por que vio que era apostura e muy buena cosa, fizo los dalli adelante fazer e traer a los uarones e a las mugeres, tan bien a los unos como a los otros, ca tenie que tan bien era uerguença de los unos como lo de los otros quando se descubrie de las otras ropas e parescie [4].

Don Alfonso cumplía con su deber de adueñarse de una cultura amplísima (una cultura «regia») para ponerla después a disposición

[4] Alfonso el Sabio, *General estoria,* Primera parte, Ed. Antonio G. Solalinde (Madrid, 1930), libro IV, cap. 26, p. 103. En la edición de Benito Brancaforte, Alfonso el Sabio, *Prosa histórica* (Madrid, Cátedra, 1984), p. 120. Procedo aquí a la separación de partículas.

de su pueblo. Frente al carácter semi-sacerdotal de la monarquía francesa (que le parecía cosa de risa) preconiza de hecho un carácter semi-magistral para la castellana, en cuanto última educadora de su pueblo. Pero a la vez es preciso aclarar que «pueblo» era para él una clara noción de la totalidad de un cuerpo social ligado por obligaciones mutuas y cuyo último garante es la misma persona real. En las *Partidas* dedica por ello un título a exponer *Quál debe el rey seer comunalmente a todos los de su señorío* (II, 10) y su ley 1 define *Qué quiere decir pueblo* en términos inequívocos:

> Cuidan algunos que pueblo es llamado la gente menuda, así como menestrales et labradores, más esto non es así, ca antiguamente en Babilonia et en Troya et en Roma, que fueron logares muy señalados, et ordenaron todas las cosas con razón, et posieron nombre a cada cosa segunt que convenía, pueblo llamaron al ayuntamiento de todos los homes comunalmente de los mayores et non se pueden excusar, porque se han de ayudar unos a otros para poder bien vevir et seer guardados et mantenidos.

Se dejaban así atrás las categorías políticas más básicas de una sociología medieval. *Tierra* y *pueblo* definen para don Alfonso realidades inexistentes para el legado feudal y en que se desvanece toda distinción entre señor y vasallo, hombre y mujer, clérigo y seglar [5]. Se ronda ya la noción de «ciudadano», así como las *Partidas* establecen por primera vez en un texto vernáculo europeo la de «patria», concebida como un amor natural en los hombres a la colectividad y tierra donde han nacido: «Et otrosí son los homes tenudos de loar a Dios, et obedescer a sus padres et a sus madres, et a su tierra que dicen en latín patria» (*Partida* I, 1, 2). Una relación de «naturaleza» crea un vínculo afectivo con la tierra donde viven y por cuyas tradiciones y formas de vida son educados:

> Et esto fizo [Dios] porque entendió que esta es la primera naturaleza et la mayor que los homes pueden haber con la tierra en que han de vevir, ca maguer es muy grande la otra que ganan con ella por crianza que les es así como ama que los gobierna, et otrosí la que toman morando en

[5] Aspectos comentados por José A. Maravall, «Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 157 (1965), 213-268 (p. 255); Joseph F. O'Callaghan, «The Ideology of Government in the Reign of Alfonso X of Castile», *Exemplaria Hispanica* 1 (1991-1992), 1-17 (pp. 4-5).

> la tierra aprendiendo et usando en ella las cosas que han de facer, et se les face así como ayo et maestro que les enseña lo que han a deprender, con todo eso por mayor tovieron los sabios antiguos que fablaron en todas las cosas muy con razón, aquella naturaleza que desuso diximos que los homes han con la tierra por nascer en ella, ca esta les es así como madre de que sallen al mundo et vienen a seer homes (II, 20, 1).

La obra alfonsí está sembrada de héroes míticos en papel de civilizadores (Júpiter, Ceres, Cadmo y hasta Semíramis) [6]. Un rey que es señor y maestro integral de su pueblo representa bajo tal planteamiento la esencia misma de la patria. Pero es preciso comprender a su vez que no hay ninguna inocencia en tales rupturas del pensamiento político alfonsí. Tienen como base una idea aristotélica de la sociedad reconocida en su «naturaleza» y que hacen al rey «señor natural» de la misma [7]. Sus planteamientos vienen de continuo apuntalados en Aristóteles (no en San Agustín) y en esos *ius naturalis* y *ius gentium* que «en latín tanto quiere decir como derecho comunal de todas las gentes, el qual conuiene a los homes e non a las otras animalias» (I, 1, 2). Aquel indiferenciado hijo de Castilla, que menos que nunca puede ser desde ahora una «animalia», tiene un derecho también natural a una cultura colectiva, que le permita hallarse a sí mismo en una historia, un derecho y una ciencia que para cumplir tal función sólo podrán ofrecérsele en su vernáculo. La dignificación absoluta de éste constituirá, en efecto, el gran «hecho político» que centra el concepto cultural alfonsí [8].

En el que desde ahora hay que llamar *Libro del saber de astrología,* don Alonso ordena al traductor Rabiçag «que lo fiziesse bien conplido et bien llano de entender», pues se busca «que pueda obrar con él qual ome quier que cata en este libro» [9]. Las páginas alfonsíes remachan siempre este dirigirse a todos, a la vez que el compromiso de expresarse con la mayor claridad y llaneza posible. Por primera vez en el medievo, la obra del rey Sabio no mira a un estre-

[6] Charles F. Fraker, «Scipio and the Origins of Culture: The Question of Alfonso's Sources», *Dispositio* 10, 1985, 15-27, p. 25.

[7] J. F. O'Callaghan, «The Ideology of Government», p. 2.

[8] «La dignificación de la lengua vulgar es también un hecho político», como formula Manuel Alvar, «Didactismo e integración en la *General storia* (estudio del Génesis)», *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso el Sabio* (Universidad de Murcia, 1985), 25-78 (p. 43).

[9] Anthony J. Cardenas, «Alfonso X and the *Studium generale*», *Indiana Social Studies Quarterly* 33 (1980-1981), 65-75 (p. 71).

cho círculo de profesionales de la cultura, sino a la necesidad de educar a lo que habría que llamar el «hombre medio» de sus reinos [10]. No parece importarle que dicho hombre no enmarcado entre los *litterati* de siempre, pero tampoco ya un ignorante, apenas se halle de momento tipológicamente representado en sus reinos. La realidad de los tiempos suscita aquí una perplejidad fundamental acerca de las posibilidades de realización del concepto cultural alfonsí: ¿apuntaba éste a alguna meta alcanzable?, ¿respondía a algo más que un sueño utópico? Sabemos hoy que esos «homes qualesquier» iban a ser en el futuro los grandes protagonistas de la historia, pero sería gratuito suponer en don Alfonso tan precoz superación intuitiva de la sociología medieval. Los estilos mentales de don Alfonso eran especulativos, pero escasamente visionarios y aun harto de su época para que puedan achacársele consideraciones de esa clase. Pero a la vez esta dificultad disminuye si se deja de mirar hacia el Occidente de entonces, ni aun de siglos posteriores, para tener en cuenta la sociología del saber en tierras del Islam. Se daban en éstas índices de alfabetización muy superiores bajo una avanzada cultura urbana, fundada en la accesibilidad a diversas modalidades de enseñanza y en la presencia ubicua del libro, allí un producto barato (tecnología del papel) y respaldado por un eficaz sistema de producción [11].

El proyecto alfonsí es por entero realista si se comprende como un esfuerzo por capacitar a una sociedad cristiana para un tipo similar de niveles, trasladando a un terreno de planificación cultural la misma actitud con que se procedía a la traducción como forma de acortar las distancias en el campo científico. El rey Sabio confía en su capacidad para crear dicha alternativa mediante los medios que para ello sabría poner en manos de todos. Igual que en otros aspectos del concepto cultural alfonsí, latía también en esto una sana objetividad, determinante de su gran apuesta por el futuro de una España identificada con la lengua vulgar de Castilla.

[10] Observación de Diego Catalán Menéndez Pidal, «Poesía y novela en la historiografía castellana de los siglos XIII y XIV», *Mélanges à Rita Lejeune*, 2 vols. (Gembloux, Editions Duculot, 1969), I, 423-441 (p. 427).

[11] Son aquí oportunas las reflexiones, no por elementales de un gran peso, expuestas por Julián Ribera, *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana* (Zaragoza, 1896).

LA CONSAGRACIÓN DEL VERNÁCULO

El compromiso del rey Sabio con el vernáculo no conoce restricción ni vacilaciones a lo largo de su vida ni de su obra. Si es cierto que el predominio del castellano era un fenómeno espontáneo y casi incontenible en su tiempo, no es menos visible a la vez su deseo de apresurar dicha tendencia, encaminándola de hecho hacia el arrinconamiento del latín. El vernáculo venía apareciendo en documentos de cancillería desde tiempos de Alfonso VIII en casos aislados y, aun usándolo con mucha más frecuencia, Fernando III lo simultaneó todavía con el latín. Portugal y los reyes aragoneses, al igual que Francia e Inglaterra, no lo adoptaron como norma hasta finales del siglo XIII [1]. De un modo característico, Alfonso X generalizó del todo su uso (si bien no parece haber existido una disposición concreta en dicho sentido) [2]. Sólo se redactaron para él en lengua latina los documentos destinados a relaciones internacionales, y por eso su canciller ha de ser, según las *Partidas,* alguien «que sepa leer et escrebir, también en latín como en romance» (II, 9, 4).

[1] Datos de Evelyn S. Procter, «The Castilian Chancery During the Reign of Alfonso X», *Oxford Essays in Medieval History Presented to Herbert Edward Salter* (Oxford, Clarendon Press, 1934), 104-121 (p. 106). En Francia habrá que llegar hasta Francisco I y su edicto de 1539 para que el vernáculo sea universalmente usado en toda clase de actuaciones jurídicas.

[2] Aunque se ha supuesto y especulado no poco acerca de su existencia. Véase el resumen y bibliografía de la cuestión en Luis Rubio García, *Del latín al castellano en las escrituras reales* (Universidad de Murcia, 1951). Derek W. Lomax, «La lengua oficial de Castilla», *Actas del XII Congreso de Lingüística y Filología Románicas,* 2 vols. (Bucarest, Academiei Republicii Socialiste România, 1970), II, 411-417. F. González Ollé, «El establecimiento del castellano como lengua oficial», *Boletín de la Real Academia Española* 63 (1978), 229-280.

La habilitación definitiva e integral del castellano es el simultáneo punto de partida y de llegada que abre y cierra el anillo del concepto cultural alfonsí. La recta comprensión del mismo no podrá dar un paso sin una previa pausa para considerar la magnitud o *quantum* psicológico del salto o discontinuidad que en esto supone la obra del rey Sabio. El sacrificio a lo largo de toda una vida de tanta labor personal, recursos y desvelos en aras de una obra poética, histórica, legal y científica realizada íntegramente en vernáculo es un acto casi impensable, un curso de acción inaudito, y cabría decir que hasta un absurdo desde el punto de vista de los tiempos. Se hallaba de por medio la inmensa inversión sentimental del medievo en el latín como herencia milenaria de Roma y voz de la Cristiandad, por no mencionar, en otro terreno, las dificultades técnicas supuestas por la capacitación del vernáculo para aquella abrupta escalada a lengua de cultura.

La intelección del fenómeno lingüístico alfonsí no podrá por tanto rehuir una anomalía de base que, a su vez, determina un amplio círculo de comprensión de muy diversos contextos referenciales. Han predominado por largo tiempo las instancias críticas de naturaleza más bien reductora. Hay quien prefiere ver allí nada más que un ejemplo del «patriotismo» del monarca o valora su esfuerzo como faceta de un espontáneo fenómeno de crecimiento de la cultura en sus reinos [3]. Por su parte, los lingüistas, no comprometidos con el aspecto cultural y más sumisos al imperio de lo tangible, tratan de neutralizar el problema por referencia a una nueva situación de comunicaciones [4] que tendía a erosionar la bipolaridad latín-ver-

[3] Para A. D. Deyermond el interés en las traducciones vernáculas procedía del aumento de alfabetización (*literacy*) propio de los tiempos, así como el decidido apoyo del castellano por parte de Alfonso se justificaría por una «vigorosa conciencia nacional» interesada en unificar las tres «razas» de «españoles», cristianos, moros y judíos (*A Literary History of Spain* [Londres, E. Bern, 1971], pp. 84 y 88). La idea del aumento espontáneo de alfabetización vendría a repetir aquí la usualmente aducida para el caso de la prosa francesa, según hace Gustave Cohen, *La vie littéraire en France au Moyen Age* (París, Editions Tallandier, 1949), p. 169. Para una crítica de Deyermond y búsqueda de un terreno medio en la controversia Castro-Albornoz, véase Vicente Cantarino, *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España* (Madrid, Alhambra, 1978), pp. 253-263. Acertadas consideraciones de fondo en Robert I. Burns, «Muslim-Christian Conflict and Contact in Medieval Spain: Context and Methodology», *Thought* 54 (1979): 238-252.

[4] Para el cuidado estudio de Hans-J. Niederehe, la conservación del latín hacía escaso sentido «en un momento en que casi todo hablaba en favor de la lengua romance» (*Alfonso el*

náculo, con el resultado de concebir el hecho como un proceso inevitable o mecánico, que habría llegado a consumarse con o sin don Alfonso. Renuncia dicho intento a dar ninguna razón del anticipo o exclusividad española de un fenómeno que en Europa tardó todavía siglos en consumarse, así como del peculiar carácter y manifestaciones originarias de la lengua alfonsí. Si el avance del vulgar era fenómeno uniforme en Occidente, el caso español es en esto único y determinante por tanto de un problema crítico ineludible.

Es fácil estar de acuerdo con la idea de que «el rey castellano quiso para el castellano un espacio cultural semejante al de la *latinitas*» [5], pero hay que matizar a continuación que ello irremediablemente implicaba el arrinconamiento o abandono parcial del latín y su monopolio. La ruptura con la noción de éste como lengua natural del saber, en pro de configurar una cultura de amplia base como la buscada por don Alfonso, constituye un desarrollo revolucionario o, si se prefiere, hasta un acto de lúcida desesperación. De acuerdo con la orientación pragmática de su proyecto cultural, el vernáculo no le interesará como objeto teórico, sino como la llave de acceso a una funcionalidad de la cultura que por primera vez se objetivaba de aquel modo para Occidente. El rey Sabio se mueve bajo urgencias que aconsejan dicho curso de acción como la salida que en aquel momento ofrece a los españoles un máximo de beneficios a un mínimo costo de recursos humanos. Su forma de abordar el problema de la lengua era allí esencial y consistente, a modo de piedra angular, con las demás facetas del proyecto. Una mirada objetiva a la situación de sus reinos persuade a don Alfonso de la casi universal carencia de un «todo por hacer». Es obvio que la solución reviste para él un aspecto de amplia acogida del saber arábigo como base de una cultura que en buena parte habría de devaluar el latín no para renunciar a Occidente, sino para tomar por un camino propio dentro del mismo. Podría verse en ello una cura de urgencia, un modo de ganar tiempo en respuesta a una deprimida situación *de facto,* pero también la boya de amarre para el eventual desarrollo de

Sabio y la lingüística de su tiempo [Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1987], p. 110). Véase también el comentario de Francis P. Dinneen, «The Linguistic Conceptions of Alfonso X, King of Spain», *Historiographia Linguistica* 6 (1979): 87-102 (p. 95).

[5] Francisco López Estrada y María T. López García-Berdoy, ed. de Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas,* Odres Nuevos (Madrid, Castalia, 1992), p. 23.

una presencia colectiva de alto bordo en el mundo sin fronteras del saber. La radical orientación alfonsí en favor del castellano consideraba de un modo implícito que la posibilidad de una cultura española se hallaba para en adelante ligada a un vernáculo en cuyo abrazo no había nada que perder, frente a tanto que ganar como sería una personalidad única y superior. Es preciso comprender que tales planteamientos, si bien anómalos para la experiencia general de Occidente, no abrigaban ninguna componente desestabilizadora desde el punto de vista de una sobria perspectiva peninsular. Venían, en lo esencial, a confirmar rumbos previamente esbozados, a que ahora agregaban un curso rectilíneo, unas metas bien establecidas y una temprana cosecha de logros.

El fenómeno lingüístico alfonsí responde a una situación anómala que el rey encauza por rumbos radicalmente innovadores. La gran diferencia es allí la presión del árabe como lengua de cultura, una realidad desde largo tiempo aplazada y a la que el rey Sabio otorga, por fin, pleno reconocimiento. La normal diglosia latín-vernáculo se ha constituido en triglosia al admitir al árabe en un plano similar al latín, frente a un castellano investido de inéditas responsabilidades para lo que no dejaba de ser un módulo occidental. El castellano habrá de asumir en gran parte el papel que el latín apenas logra desempeñar en sus reinos como lengua judicial, literaria y científica, a la vez que se convierte en una gran avenida hacia el saber árabe, tan codiciado por Occidente. Su presencia traducida a todos los niveles ha sido un problema brillantemente resuelto, que se realiza a su alrededor con toda normalidad y en que sus súbditos son de mucho atrás absolutos maestros.

Cabe entender desde tales antecedentes lo que de otra manera serían contradicciones de imposible manejo. Don Alfonso y sus colaboradores han tendido a usar de un modo a primera vista desconcertante la denominación de «nuestro latín» para referirse en ocasiones tanto al vernáculo como al latín propiamente dicho [6]. Sólo que dicho proceder no dejaba de ser en el fondo profundamente lógico, hasta el punto de no precisar de explicación para los contemporá-

[6] Antonio G. Solalinde, «La expresión "nuestro latín" en la *General estoria* de Alfonso el Sabio», *Homenatge a Antonio Rubio y Lluch*, 3 vols. (Barcelona, 1936), I, 133-140. Denominación nuevamente estudiada por Niederehe, *Alfonso el Sabio y la lingüística de su tiempo*, pp. 101-103. M. Alvar, «Didactismo e integración en la *General estoria*», pp. 53-57.

neos. Podían incluso llamar «latín» al vernáculo por el papel que ahora desempeñaba como lengua de cultura, pero a la vez también por contemplar a ambas lenguas como un *continuum* que las unificaba frente al árabe, el otro gran contendiente o factor nunca olvidado en la conciencia hispana de la época [7].

Muchas suertes han quedado así echadas con la lengua alfonsí. La nueva funcionalidad asumida por el castellano no era en absoluto una sustitución mecánica o meramente utilitaria, sino una apertura de posibilidades expresivas y de abordaje a empresas intelectuales inéditas hasta entonces: «La sustitución del latín por la lengua popular se llevó a cabo así, no sólo por lo que pudiéramos llamar un cambio de la forma de expresión, sino para expresar contenidos nuevos» [8]. Pero no se trata sólo de la puesta en marcha del vernáculo como lengua de cultura, que si había de afirmarse frente al latín, precisaba también de hacerlo frente a los otros dialectos iberorrománicos. Porque a la vez que volvía para siempre viable una cultura vernácula, el castellano ganaba también una abrumadora y decisiva hegemonía peninsular al contar con una obra culta de tal calidad y proporciones. El criterio primario de la lengua alfonsí era hasta un grado obsesivo la claridad con que había de poner todos los tesoros del saber en manos de lo que (bajo una sociología cultural del medievo) habría que calificar de «masas». Sabía aquel abrazo del vernáculo que su razón de existir era la escasa fortuna del latín en sus reinos y las dificultades que éste suponía, no ya para el vulgo, que en realidad no contaba, sino para muchos oficialmente cultos, pero de hecho marginados a la ignorancia. De ahí, por ejemplo, su esfuerzo por dar la equivalencia de toda palabra latina o sus rodeos derivativos para evitar (o al menos reducir) una invasión de cultismos léxicos en aquella lengua todavía tan joven. Su ideal no era por eso, como para Dante, la creación de un *volgare illustre,* es decir, una lengua literaria capaz de medirse con el latín en cuanto a belleza y altas

[7] El uso de *latinus* para significar el latín y el romance frente al árabe venía de una larga tradición señalada por Roger Wright, *Latín tardío y romance temprano en España y la Francia carolingia* (Madrid, Gredos, 1989), pp. 240-241. M. Alvar disiente de A. G. Solalinde y considera que «nuestro latín» es «un bien personal, que poseía él, pero que podían no poseer otros colaboradores», así como muestra de su deseo de integración en una cultura plenamente latina («Didactismo e integración en la *General estoria*», p. 55).

[8] H. J. Niederehe, *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo,* p. 142.

aspiraciones [9]. No hay por parte del rey Sabio ninguna política de imposición nacionalista del castellano, sino un deseo de aprovechar hasta el máximo su carácter de medio de comunicación más o menos aceptado ya de hecho por todos [10]. Lo buscado por el rey Sabio era un instrumento de comunicación eficaz para todos los españoles, una lengua capacitada para cualquier tipo de uso, bien fuera éste legal, político, científico o cotidiano. El acierto de la tarea lingüística alfonsí tuvo como premio la aceptación hegemónica de la lengua castellana sobre un plano de fenómeno natural y capaz de caminar por sí mismo.

No es de extrañar, en vista de tales supuestos, que la base de dicho fenómeno diste de presentarse como ningún modelo teórico, sino a manera de la flexibilidad sin compromiso que don Alfonso llamaba «castellano drecho», según el famoso texto introductorio del *Libro de la ochava esfera*:

> Et después lo endreçó et lo mandó componer este rey sobredicho, et tolló las razones que entendió eran sobejanas, et dobladas et que non eran en castellano drecho, et puso las otras que entendió que complían; et cuanto en el lenguaje endreçólo él por sise [11].

Este ideal lingüístico significaba una búsqueda de la claridad expresiva, eliminación de repeticiones e incluso un cierto medido equilibrio entre las diversas tendencias del castellano, así como de éste con los dialectos que lo rodeaban [12], todo ello mientras no de-

[9] Hans J. Niederehe, «Alfonso el Sabio y la fisionomía lingüística de la Península Ibérica de su época», *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X.* Congreso internacional, Murcia, 1984 (Universidad de Murcia, 1985), 415-435 (pp. 419-420). Naturalmente, las ideas lingüísticas de Alfonso el Sabio no ofrecen tampoco la ambiciosa erudición de las de Dante (H. J. Niederehe, *Alfonso X y la lingüística de su tiempo,* pp. 97-99).

[10] Coinciden en esto A. Castro y H. J. Niederehe, *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo,* p. 121.

[11] A. G. Solalinde, *Antología de Alfonso X el Sabio,* p. 180.

[12] Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española* (Madrid, Gredos, 1984), p. 240. Desarrollo de estas ideas por el mismo autor en «Contienda de normas lingüísticas en el castellano alfonsí», *Actas del Coloquio Hispano-alemán Ramón Menéndez Pidal,* E. W. Hempel y D. Briesemeister (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1982), 172-190. Véase también H. J. Niederehe, «Alfonso el Sabio y la fisionomía lingüística de la Península Ibérica», p. 429. Rafael Cano Aguilar, «Castellano ¿'drecho'?», *Verba,* 12 (1985), 287-306. La autenticidad de la expresión, así como la imposibilidad de extenderla más allá de un simple ideal de claridad estilística, han sido discutidas por Anthony J. Cárdenas, «Alfonso el Sabio's 'castellano drecho'», *La Corónica* 9 (1980), p. 3.

trajera de su finalidad primordialmente cohesiva de la vida de sus reinos. En un plano técnico, don Alfonso y sus equipos mostraban una aguda conciencia lingüística al resolver, en conjunto, el problema de una grafía adecuada a las características fonológicas del castellano. Su labor traductora se enfrentaba, como se ha visto, con el peligro de una capitulación masiva ante la entrada del cultismo léxico, con el peligro de hacer del romance una lengua casi tan cerrada como antes fuera el latín. Su criterio consistía en restringir hasta el máximo aquel acarreo mediante el recurso a la derivación, conforme al ejemplo de las lenguas semíticas que tan ampliamente se hallaban representadas a su alrededor. Por don Alfonso no diríamos hoy *piscina* (puesto que no hay allí peces), sino *nadadera* [13].

Aquel «castellano drecho» se mostraba como germen de toda la lengua literaria del período (e implícitamente de la del día de hoy), sin que sea posible desmentir el juicio de que «en la lengua solemne, elegante y depurada de las mejores páginas alfonsíes yace la semilla de la norma lingüística cortesana que regirá la prosa castellana hasta el siglo XVI» [14]. Sólo que la prosa alfonsí no responde toda ella a una forzada ni única solución técnica. La obra del monarca está sembrada de páginas de gran belleza todavía irreconocida [15]. La tarea lingüística alfonsí creaba no una prosa, sino toda una gama de estilos que nunca habrían llegado a integrarse al hilo de una simple mecánica de traducciones utilitarias [16].

Si bien, y conforme a una ley no escrita de la época, don Alfonso prefiriera el galaico para su poesía religiosa [17], reservaba para el

[13] «Vé, láuate en la nadadera de Siloé» (*Setenario*, p. 77).

[14] Olga T. Impey, «En el crisol de la prosa literaria de Alfonso X: unas huellas de preocupación estilística en las versiones del retrato de Dido», *Bulletin Hispanique* 84 (1982), 5-23 (p. 23).

[15] Por ejemplo la estudiada por Olga T. Impey, «*Del duello de los godos de Espanna*. La retórica del llanto y su motivación», *Romance Quarterly* 33 (1986), 295-307.

[16] Véase aquí Fernando Lázaro Carreter, «Sobre el *modus interpretandi* alfonsí», *Ibérida* n. 6 (1961), 97-114. «La creación de una prosa literaria es algo más profundo y más sutil, que a lo sumo se podría llamar un "hacerse traduciendo y a la vez traducir haciéndose". Es una lucha por la expresión en la cual se movilizan y realizan todos los recursos inherentes ya a la prosa castellana» (Gerold Hilty, introducción a Aly Aben Ragel, *El Libro conplido en los iudizios de las estrellas* [Madrid, Real Academia Española, 1954], p. XLV).

[17] Sobre la sensibilidad de época que hacía del uso por los castellanos de la lengua gallega para toda expresión íntima un «eufemismo artístico», A. Castro, *España en su historia*, p. 293.

castellano la vasta extensión de la prosa culta. El ideal de claridad y digna llaneza de que ésta quedaba investida se proponía no forjar un nuevo pueblo (que era ya una gran realidad), pero sí prepararlo para cualquier alto destino. Sobre todo, no se limitaba con ello a forjar un mero instrumento en bruto, porque lo que salía de sus manos era a la vez una lengua capaz de valer por sí sola como objeto de arte y dotado de una frescura y espontaneidad desconocidas para la expresión acotada por la cultura latino-eclesiástica [18]. No se disponía siquiera de extensas obras anteriores en prosa y, mirada desde cierto ángulo, ésta puede parecer un absoluto hallazgo del rey Sabio [19]. Una vez más, es preciso mirar alrededor para poner en perspectiva la intensa peculiaridad del logro alfonsí. Con entera lógica, la primitiva prosa francesa tendió a tomar el latín por modelo, mientras que en Castilla se atuvo en todo lo posible al criterio del uso cuotidiano. Desligada de inmediatas pretensiones científicas o en cualquier sentido ambiciosas, la prosa constituyó Ultrapirineos un instrumento favorito y marcadamente utilitario de los clérigos en el ejercicio de su *mester* [20]. Y en la siempre culta Italia la prosa vernácula prácticamente no había nacido aún.

[18] «His naive, semi-oriental prose is one of the great delights of medieval Spanish study», opina J. B. Trend, «Alfonso el Sabio and the Game of Chess», *Revue Hispanique* 81 (1933), 393-403 (p. 403).

[19] En opinión de Lloyd Kasten no es seguro que se le anticipara la traducción del *Fuero juzgo,* por lo cual «it is almost as if prose was born full-fledged like Minerva, with Alfonso assuming the role of Jupiter» («Alfonso el Sabio and the Thirteenth-Century Spanish Language», *Emperor of Culture, Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance,* ed. Robert I. Burns [Philadelphia, U. of Pennsylvania P, 1990], 33-45 [p. 38]).

[20] Cohen, *La vie littéraire en France,* pp. 169 y 196.

LA POLÉMICA CASTRO-ALBORNOZ

Acorde con su carácter de fenómeno axial, la precoz subida del castellano a lengua de cultura no puede ser ignorada por ninguna valoración profunda del hecho histórico español. En cuanto tal, se hallaba destinada a constituir uno de los puntos de discrepancia dentro del gran replanteamiento con que dos grandes figuras de una misma escuela y tradición intelectual, pero diferentemente orientadas, trazaban una ambiciosa agenda de tareas críticas para la segunda mitad del presente siglo [1].

Se adelantaba Américo Castro a poner de relieve en 1948 la singularidad de la lengua alfonsí y la urgencia de dar una explicación funcional para lo que hasta el momento venía siendo tomado poco menos que como un simple hecho físico. Se ha aceptado siempre que la rápida promoción del vernáculo nace del afán del rey por fundar una cultura de amplia base demográfica, pero no se advierte al mismo tiempo que «la cultura viva de Castilla era a la vez cristiana, islámica y judía, y su común denominador tenía que ser el idioma entendido por quienes integraban tan extraño conglomerado» [2]. Los judíos, reconocidos desde siempre como decisivos para su obra científica, se vuelven hacia don Alfonso como un nuevo Saladino o

[1] De entre una larga bibliografía acerca de la memorable polémica y sus derivaciones, es de recomendar aquí, como aportación de valor independiente, el estudio de Thomas F. Glick y P. Sunyer Oriol, «Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History», *Comparative Studies in Society and History* 11 (1969), 136-154.

[2] Américo Castro, *España en su historia,* p. 461. Las ideas aquí expuestas en la sección «Alfonso el Sabio y los judíos» (pp. 454-464) son ampliadas por el autor en su estudio «Acerca del castellano escrito en torno a Alfonso el Sabio», *Filologia Romanza* 1, 4 (1954) 1-11.

al-Ḥakan II y actúan (a la corta más bien que a la larga) como catalizadores de la identificación entre saber y lengua vulgar. Los hispanohebreos, identificados con la cultura árabe, aparecían como únicos dueños de vastas provincias del saber apenas representadas dentro ni fuera de la Península. Orgullosos de su incontrastada superioridad, representaban el concepto de avance intelectual un poco a la manera en que en el siglo XV habían de hacerlo también los primeros humanistas de formación italiana. Los hebreos ofrecerían al monarca un programa de castellanización de la cultura islámica como preciada componente de un concepto político con visos de marcada hegemonía peninsular. Fueron, así, ellos quienes hicieron posible un proyecto alfonsí centrado sobre «lo que el hombre ha sido históricamente, lo que debe ser moral y jurídicamente, [y] lo que las estrellas hacen que sea» (p. 459). Tales judíos sólo sentían indiferencia o desprecio hacia el latín, lengua en la que apenas encontraban nada que aprender y que para colmo arrastraba para ellos el peso muerto de su identificación con la Iglesia y sus actitudes antisemitas. Los judíos veían una oportunidad de incorporarse al nuevo poderío de Castilla y su soberano, realizando para ellos un tipo de incorporación de la cultura islámica que sólo tenía razón de ser en la lengua común a las tres comunidades religiosas que convivían en la Península.

Las tesis de Castro fueron pronto objeto de un ataque sistemático por parte de Claudio Sánchez Albornoz [3]. Atribuye éste a *España en su historia* un intento de sobrevalorar a los judíos como un grupo cuyos manejos persuaden al rey a la completa instauración del vulgar que sin ellos no habría llegado a producirse. El grueso de su refutación estriba en el hecho (no negado, pero tampoco valorado por Castro) de que el avance del castellano en los campos del derecho y de la literatura anteceden claramente a don Alfonso y su magna empresa creadora. El despliegue incontenible del vernáculo es demasiado amplio para pasar todo él por las puertas de la judería. El mismo rey reconoce que la idea de codificaciones legales en lengua vulgar fue un proyecto iniciado por su padre Fernando III con la traducción del *Forum iudicum,* pero que no tuvo tiempo de ejecutar plena-

[3] *España, un enigma histórico,* 2 vols. (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965), II, pp. 261-266.

mente [4]. Se sabe también de varias obras de literatura moral o didáctica (*Flores de filosofía, Libro de los doce sabios*) traducidas en la cercanía más o menos directa de Fernando III. El avance del castellano se venía acelerando desde los últimos años del siglo XII, y don Alfonso no tenía más recurso inteligente que sumarse al proceso en marcha como único medio de canalizarlo.

Sánchez Albornoz es irrefutable al documentar esta cronología de la temprana pleamar del castellano. Así ocurre con la típica necesidad de textos legales en vulgar, provincia, por lo demás, no muy acogedora de la colaboración judía. Su línea de argumentación no distingue, sin embargo entre la presencia de un hecho indiferenciado y la realidad, tan distinta, de un proyecto cultural dispuesto a canalizar el fenómeno dentro de una adecuada articulación de medios y fines. El docto medievalista se enfrenta pronto con el arduo problema de cómo explicar algo tan anómalo como la rápida escalada de la prosa científica. Su explicación última de estos fenómenos se muestra al mismo tiempo no poco evasiva e imprecisa: «Porque en los reinos de León y Castilla el pueblo pesó mucho más que en ningún otro reino de Occidente, se anticipó en ellos el triunfo del romance como lengua de cultura» [5]. Sánchez Albornoz no pasa a ocuparse del problema central de cómo se objetivara en un determinado sentido lingüístico el fenómeno colectivo o político de dicho «peso» del pueblo, con lo cual lanza sobre su argumentación una sombra tautológica.

Mucho mejor orientado se muestra, sin embargo, al caracterizar el rumbo lingüístico alfonsí como una imposición de la realidad ante la cual no cabía apenas espacio de maniobra. La clave no es allí sino una «ignorancia general del latín por el pueblo» que directa-

[4] Cuerpo jurídico estudiado por Alfonso García Gallo, «El *Libro de las leyes* de Alfonso el Sabio. Del *Espéculo* a las *Partidas*», *Anuario de Historia del Derecho Español* 21-22 (1951-1952), 345-528. También, renovadamente, por Niederehe, *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo*, pp. 117 y ss. No es fácil de aceptar, sin embargo, la idea aquí avanzada de que Fernando III hubiera de proceder en tal sentido a raíz de la conquista de Andalucía occidental, cuyas ciudades desconocían por completo el latín (p. 118), pues éstas habían perdido casi por completo su población árabe al haber sido objeto de inmediata y masiva colonización castellana.

[5] *España, un enigma histórico*, II, p. 263. De modo no menos simplista, la adopción del vulgar por la obra alfonsí respondería a un desarrollo espontáneo de su concepto político en las tesis de José A. Maravall, «Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X», p. 267.

mente condujo a «la labor vulgarizadora del rey Sabio» (II, 263). Por supuesto, es ahí también donde, de nuevo, yace la dificultad, sobre todo con su recurso a la palabra *pueblo*. En rigor no es ése tampoco el problema, porque ni el estamento pechero ni la mayor parte del nobiliario dominaban entonces el latín, lo mismo en España que fuera de ella [6]. La quiebra no podría venir, pues, por ese lado, sino por el de aquellos estratos que entonces se consideraban dirigentes o responsables de la cultura, lo cual es lo mismo, en la época, que decir la Iglesia y sus clérigos. Lejos de reconocer en este punto un dato esencial del problema, Sánchez Albornoz lo trivializa alegando la universal concentración del esfuerzo que exigía la tarea común de Reconquista. Por supuesto, es donoso imaginar que todos los clérigos tuviesen que empuñar la lanza en lugar de dedicarse, aun mínimamente, al estudio más elemental a que se hallaban obligados. Tampoco se reflexiona sobre la clase de síntoma que significa la perentoria necesidad de cuerpos legales en vulgar, harto significativa cuando fuera de la Península fueron precisamente jueces y abogados quienes más prolongaron la rutinaria adhesión profesional (por no decir «clasista») a un latín momificado. Pero Sánchez Albornoz (ni casi nadie después) se muestra poco dispuesto a profundizar en el compromiso que supone esta peculiar sociología de la cultura medieval castellana. No calibra tampoco la oportunidad que con ella se perfilaba en mayor o menor grado para la eventual aportación judía, porque dentro de su esquema polémico cree haber rebatido suficientemente a Américo Castro.

Se vuelve, por tanto, ineludible un análisis que no retroceda ante el problema ni trate de eludir la complejidad del mismo. Los datos lingüísticos apoyan a Castro con la irrefutable evidencia de múltiples rasgos semíticos en la prosa alfonsí, así como en su tendencia general a distanciarse de la latinización como norma [7]. El ale-

[6] Inteligente planteamiento de esta cuestión por Ian Ziolkowski, «Cultural Diglossia and the Nature of Medieval Latin Literature», *Harvard English Studies*, ed. J. Harris (Cambridge, Harvard UP, 1991), 199-213.

[7] Véase José M. Millás Vallicrosa, «El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio», *Al-Andalus* 1 (1933), 155-187. En especial, la abundante cosecha ofrecida por Álvaro Galmés de Fuentes, *Influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana* (Madrid, Real Academia Española, 1956). También el posterior estudio de Georg Bossong, *Probleme der Übersetzung wissenschaftlicher Werken aus dem Arabischen in das Altspanische zur Zeit Alfons des Weisen* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1979). La influencia árabe y en me-

gado brote de traducciones de narrativa y didáctica oriental en torno a Fernando III no es menos inconcebible sin la diligencia creadora de los traductores judíos. Ocurre además que ni la inclinación personal del rey Sabio a servirse de colaboradores hispanohebreos ni el alto rendimiento de éstos en su obra son hoy en sí discutibles [8]. Aun si no por responsabilidad directa o semi-conspiración de judíos, el nacimiento de la prosa culta castellana no deja de presentarse como efecto de unas condiciones de vida fuertemente orientalizadas, ni de tener en gran parte por objeto la apropiación activa del saber de los árabes. El obstáculo no radica tampoco en el hecho desnudo o primario de la prosa, que por sí solo tendía a desarrollarse con mayor o menor urgencia en todo el espacio románico, sino en por qué aquella clase de prosa y para aquella clase de fines, que eran a la sazón insospechados y únicos. Lo importante es la manera en que dicho proceso dejaba de ser amorfo y servía por el contrario a fines tan específicos como anómalos dentro del concepto cultural alfonsí. Los *cómo* y los *por qué* equivalen en él a nervios motores de la cultura española en la baja Edad Media y exigen desde este momento una ojeada más detenida.

nor proporción la hebrea quedan resumidas por Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española* (Madrid, Gredos, 1984), pp. 149-151. Las ideas de Castro acerca de los judíos en los orígenes de la prosa culta española son también apoyadas por Ramón Menéndez Pidal, «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», pp. 737-740. Respaldan también a Castro Niederehe, *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo* (p. 117 n.) y Norman Roth, «Jewish Translators at the Court of Alfonso X», *Thought* 60 (1985), 43-455; «Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work», *Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance,* Ed. Robert I. Burns (Philadelphia, U. of Pennsylvania P., 1990), 59-71.

[8] «The friendly relations between Alfonso X, the Wise, and the Jews, extended beyond the realm of politics. The king, himself a scholar and patron of learning, extended to Jewish scholars a hospitality not to be found in the courts of any of his contemporaries and surpassing even that of the Hohenstauffen Emperor Frederick II» (Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain,* 2 vols. [Philadelphia. The Jewish Publication Society of America, 1961-5722] I, p. 120). La participación judía en el proyecto científico alfonsí se eleva a un 74 % de su total, según David Romano, «Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli Ebrei», *Oriente e Occidente nel Medievo. Filosofia e scienze,* Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, pp. 677-712. Realiza otro recuento de colaboradores judíos bajo el período alfonsí José S. Gil, *La escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos* (Toledo, Diputación Provincial, 1985), cap. II.

LOS PROBLEMAS DE UNA HERENCIA CULTURAL

Al amanecer el siglo XI los reinos cristianos del Occidente peninsular acaban de superar el riesgo de su destrucción a manos de Almanzor y pueden contemplar, con el derrumbamiento del califato cordobés, un futuro por primera vez prometedor. Es también el momento de dirigir una mirada en torno para contemplar su legado cultural latino-eclesiástico en el lamentable estado de que dan amplia fe los documentos notariales leoneses, donde se leen cosas tan peregrinas como «pro qua accepimus de uos in precio uno kauallo baio» [1]. Es preciso recordar cómo la cultura de aquellos reinos venía alimentándose de la tradición mozárabe-isidoriana, que comenzaba por haber sido originalmente una operación de salvamento del saber antiguo. Realizada a toda prisa en los últimos momentos de su ocaso, dicha tradición se vio después reducida en al-Andalus a un callejón sin salida por la competencia de la superior cultura árabe. No es difícil comprender que una latinidad que en tales condiciones miraba hacia la antigua Bética como su venero intelectual pudiera ser otra cosa que una planta desmedrada y de escasas posibilidades de crecimiento. La suerte del latín en el Occidente peninsular no pudo remontar nunca el desnivel que suponen estos magros comienzos en época anterior al año 1000.

Con anterioridad a la apertura del camino de Santiago la España cristiana, arrinconada en los más pobres confines de una Península ya de por sí periférica, apenas se ha hallado presente en la concien-

[1] Claudio Sánchez Albornoz, *Una ciudad en la España cristiana de hace mil años* (Madrid, Ediciones Rialp, 1966), n. 13, p. 171.

cia de la Cristiandad latina. Como muestran las gestas francesas, la única España que contaba era la musulmana, imaginada como una mítica tierra de opulentos infieles, expertos en nigromancia y dueños de magníficos caballos [2]. Casi su única contribución permanente fue el comentario al Apocalipsis de San Beato de Liébana (siglo VIII), copiado y recopiado por espacio de siglos, a modo de obsesión testimonial de un grupo humano incapaz de superar el trauma del derrumbamiento visigótico [3]. «Durante muchas décadas nadie fue en León capaz de escribir un verso latino ni de redactar una bella inscripción y abundan las pruebas de la inmoralidad de la clerecía y de los laicos», escribe Claudio Sánchez Albornoz [4]. No es que no existiese una presencia y continuidad de letras latinas, pero era sin duda más tenue que en otras partes, y se daba sobre un panorama de conjunto también más deprimido. Las bibliotecas y *scriptoria* de sus monasterios no lograron nunca igualar a las del oriente peninsular (Vic, Ripoll), por no mencionar las de Francia e Italia [5]. Es normal que al efectuar los recuentos de la latinidad medieval española se suelan apurar hasta sus últimas migajas, sin hacer el necesario hincapié en el hecho comparativo de su disminución en cantidad y calidad con respecto a otras provincias de Occidente [6]. El balance de las letras latinas de estos siglos es muy distinto si, en lugar de marchar por las escasas y a veces ultraenaltecidas cumbres, se efectúa por la realidad

[2] Elena Real Ramos, «Toledo en la épica francesa», *Anales Toledanos* 14 (1982), 21-58.

[3] Los comentarios, redactados avanzado ya el siglo VIII, captaron además el terror de la Europa cristiana ante el milenio, observa a su vez José Camón Aznar, «Teoría de los Beatos», *Clavileño* n. 19, 4 (1953). Véase Manuel C. Díaz y Díaz. «El texto de los Beatos», *Europalia 85. España,* Exposición de Bruselas, 9-17. Sobre la huella oriental que marcó sus ilustraciones, O. Grabar, «Éléments sassanides et islamiques dans les enluminures des manuscrits espagnols du haut moyen âge», *Arte del primo millenio.* Atti del II Convegno per lo studio dell'alto medievo, Pavía, 1950 (Torino, 1953), 312-319.

[4] *España un enigma histórico,* II, p. 263.

[5] Aunque la falta de un estudio de conjunto acerca de este punto constituya una de las grandes lagunas todavía sin colmar en la bibliografía del medievalismo español, habla por sí mismo el estudio de los fondos de cuatro bibliotecas (dos monásticas y dos catedralicias) realizado por Manuel C. Díaz y Díaz. «Notas de bibliotecas de Castilla en el siglo XII», *Livre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime* (París, Editions ADEPF, 1981), 7-13. Véase también el desalentador resumen que acerca de las bibliotecas de esta época ofrece Charles Faulhaber, *Latin Rhetorical Theory in Thirteenth and Fourteenth Century Castile* (Berkeley, U. of California P, 1971), pp. 35 y ss.

[6] Aun sin haber procedido allí a ninguna comparación extra-peninsular, pueden verse las consideraciones finales del estudio de Francisco Rico, «Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla», *Ábaco* 2 (Madrid, Castalia, 1969), pp. 88-91.

de su terreno llano. «Si nostras eius temporis cum exteris contulerit, egestatem nostrarum litterarum facile videbis; perpauci enim sunt scritores hoc nomine digni quos hic afferre possim» [7], dictamina al frente de su catálogo uno de los máximos conocedores de nuestra latinidad medieval.

Tras el ejemplo ofrecido por Carlomagno no era preciso convencer a ningún rey medieval conocedor de su oficio (en este caso los castellanos Fernando I y Alfonso VI) de que la cultura fuera también una necesidad vital en el terreno político. Enfrentado con un empobrecimiento general del saber, Carlomagno había abierto su corte a monjes procedentes de los monasterios irlandeses, depositarios entonces del tesoro de una buena o al menos aceptable latinidad [8]. Con recurso similar, los reyes de Castilla abrazaron con unos dos siglos de retraso este mismo Renacimiento carolingio, que en Francia continuaban los pujantes monjes de Cluny [9]. Cabe incluso entenderlo como primer episodio de ese típico y pulsante fenómeno

[7] M. C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum* (Madrid, CSIC, 1959), p. XI.

[8] Véase el todavía clásico libro de James B. Mullinger, *The Schools of Charles the Great and the Restoration of Education in the Ninth Century* (Londres, Longmans, 1877). Robert Folz, *Le corounnement impérial de Charlemagne* (París, Gallimard, 1964), con un buen resumen relativo al Renacimiento carolingio (pp. 70-87).

[9] Véase Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid.* 2 vols. (Madrid, Editorial Plutarco, 1929) I, pp. 269-281. «Los monjes negros fueron llamados al reino del Apóstol para provocar la reforma religiosa y cultural de un pueblo que había vivido tres siglos aislado de la cristiandad europea, en el extremo occidente de Europa y abrumado por las desdichas de una guerra bárbara y total» (Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico* I, p. 281). Igualmente fray J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media,* 2 vols. (Madrid, Instituto de Valencia de don Juan, 1934) II, caps. VI y VII. También el amplio panorama de Marcelin Defourneaux, *Les français en Espagne au XIe et XIIe siécles* (París, Presses Universitaires, 1949). Para un resumen más al día, Dom Maur Cocheril, *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal* (Lisboa, Livraria Bertrand, 1966, cap. IV). Puntualizaciones diversas en Cantarino, *Entre monjes y musulmanes,* pp. 156-171. Para el impacto cultural de Cluny, Francisco Rico, «Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla», *Ábaco* 2 (Madrid, Castalia, 1969): 9-91. Datos sobre la resistencia a Cluny en Georges Gaillard, «Cluny et l'Espagne dans l'art roman du XIe siécle», *Bulletin Hispanique* 63 (1961), 153-160. Según la reciente tesis de Roger Wright, el papel de los cluniacenses se habría vuelto indispensable por la implantación del rito latino, fundado en una nueva prosodia latina que desconocía la clerecía autóctona (*Latín tardío y romance temprano en España y la Francia carolingia,* p. 314). Es preciso aclarar también que la presencia de los cluniacenses en los reinos occidentales es, por lo demás, un fenómeno político complejo (relaciones con el papado, etc.), del cual no es el cultural sino uno de sus aspectos. Véase C. J. Bishko, «Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny», *Cuadernos de Historia de España* 43-44 (1968), 31-135; 44-45 (1969), 50-116.

español que hoy se conoce como «europeización» y caracteriza a fugaces paréntesis de apertura intelectual a lo extra-peninsular. En este caso vino a tratarse de una experiencia semi-colonial, que puso los principales obispados y abadías de Castilla y León en manos de monjes franceses sin ningún previo conocimiento de las realidades locales. Aceptables latinistas en conjunto, despertaron al mismo tiempo fuertes antagonismos en la clerecía autóctona y se mostraron, en cuanto grupo, incapaces de establecer ningún contacto profundo ni arraigar mínimamente en el panorama humano de aquellos reinos. Los grandes días de la Orden francesa estaban, además, contados. Nunca del todo bien vistos y pronto decadentes, los monjes de Cluny significaban ya poco hacia el segundo tercio del siglo XII [10]. El hecho no es siquiera de extrañar, dado que el concepto de su vida monástica, con una regla basada en rezo y trabajo, ni siquiera preveía, en cuanto tal, ninguna labor docente organizada con miras superiores [11]. Si a ello se suma su condición de cuerpo extraño, se comprende que no buscaran o quizás que no supieran encontrar clientes ni discípulos para su cultura, basada en un espíritu supranacional y puesto al servicio de Roma bajo el aglutinante de una sólida latinidad. Después, sus sucesores, los cistercienses, se definieron como pietistas ajenos por principio a grandes preocupaciones culturales.

El balance de las escuelas episcopales se mostraba también escaso, además de no menos mediatizado por alienígenas, principalmente franceses y algún italiano. Más desconsolador aún podía perfilarse el hecho de que Compostela, pese a los grandes recursos de su sede, no hubiera pasado a ser, de cara a la Cristiandad que a ella concurría, más que una escuela catedralicia de mediano relieve durante el siglo XII. El canto, frecuentemente entonado, de sus glorias sólo adquiere sentido si se proyecta sobre un fondo de absoluta depauperación y

[10] «La obra de los cluniacenses en España desde el punto de vista literario fue, si no negativa, al menos de muy escasos resultados. Un hecho es cierto: y es que desde 1100 se pierde el entusiasmo en las escuelas y escritorios monásticos. Es verdad que trajeron mayor conocimiento del latín y un dominio de la técnica del verso, que estaba olvidado» (Pérez de Urbel, *Los monjes españoles,* II:476).

[11] Todo en Cluny, incluyendo bibliotecas y *scriptoria,* giraba en torno a las altas exigencias del culto. La práctica de la Orden era la de abrir a sus monasterios a personas ya formadas. Las *scholae* de sus monasterios se limitaban a instruir rudimentariamente a algunos niños de coro. J. Leclercq, «Cluny fut-il ennemi de la culture?», *Revue Mabillon* 47 (1957), 172-182.

mínimas expectaciones [12]. Por cuanto se sabe, la escuela estuvo regentada en su mejor momento por un pistoyense llamado Rainerio, hombre al parecer formado en Inglaterra [13]. Muy mediatizada en todo por hombres de Francia o Italia, la contribución más reconocible del medio compostelano fue el famoso *Liber Sancti Jacobi* o *Codex Calixtinus,* en parte guía turística y en parte repertorio de falsificaciones eclesiásticas y fábulas carolingias, todo ello de signo muy ultrapirenaico [14]. Ni en lo real ni en lo figurado creó Compostela nada de valor permanente, y cuando allí se necesitaba, por ejemplo, una compilación jurídica, su arzobispo recurría a algún italiano [15]. Es cierto que el concepto de cultura no se objetivaba para aquellos tiempos en ningún sentido territorial o distinto al de participación en la instancia religiosa de Cristiandad, pero no lo es menos tam-

[12] No es fácil compartir los entusiasmos de algunos eruditos (López Ferreiro, Beltrán de Heredia, Vincke, etc.) relativos a la prosperidad cultural compostelana. Sus argumentos sólo miran a la relatividad geográfica del Occidente peninsular y a una prominencia definida respecto a un ambiente inicial muy deprimido. La información sólida es, por lo demás, muy escasa: «De la organización de la escuela compostelana, no se conserva noticia alguna», informa Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela* 9 vols. (Santiago, 1898-1909), II, p. 517. La filiación compostelana de algunos eclesiásticos semianónimos que, por ejemplo, actúan de notarios en la corte castellano-leonesa, es claro que no basta para acreditar a su escuela como un foco de saber a la altura de la reputación y pretensiones universales de Santiago. Véase en especial Vicente Beltrán de Heredia, «La formación intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV», *Miscelánea Beltrán de Heredia* 4 vols. (Salamanca, 1972), I, 19-58 (pp. 21-27). Cabe hallar visiones más matizadas en Manuel C. Díaz y Díaz, «Problemas de la cultura en los siglos XI-XII: la escuela episcopal de Santiago», *Compostellanum* 16 (1971), 187-200. Para un balance y análisis de la cosecha literaria de Compostela, véase F. Rico, «Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla», pp. 50-68.

[13] Nombrado por el arzobispo Gelmírez en 1134 (López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela,* IV, p. 172). M. C. Díaz y Díaz, «Problemas de la cultura en los siglos XI-XII», p. 193.

[14] Elaborado a base de elementos veinte o treinta años anteriores, su versión final es fechable hacia 1160 según M. C. Díaz y Díaz, «El *Liber Sancti Jacobi.* Situación de los problemas», *Compostellanum* 32 (1987), 359-442 (p. 427). Véase también M. Defourneaux, *Les français en Espagne au XIe et XIIe siécles,* pp. 79-105. Para la historia carolingia del Pseudo-Turpin, *Die Chronick von Karl dem Grosen und Roland,* ed. H.-W. Klein (München, Wilhelm Fink Verlag, 1986). Por lo que toca a la *Historia compostelana,* monumento levantado a la gloria del arzobispo Gelmírez, fue asimismo obra de franceses en su mayor parte. Puesta al día de estas tareas historiográficas, con identificación de los sucesivos autores y amplia participación francesa en Fernando López Alsina, «En torno a la *Historia Compostelana*», *Compostellanum* 33 (1987), 443-502.

[15] Así lo hizo Gelmírez para el *Policarpus* de Gregorio de Ostia (M. C. Díaz y Díaz, «Problemas de la cultura en los siglos XI-XII», p. 191).

bién que dicho momento tocaba ya a su fin. Aun si todo aquello pudiera parecer digno en una perspectiva de la primera mitad del siglo XII, constituía un legado muerto e indiferente a las necesidades de una cultura pre-nacional de hacia 1250. Los clérigos más interesados en el saber, sin excluir a los compostelanos, marchaban a instruirse fuera de España [16]. Como resultado de tan descorazonadores altibajos, los reinos de Castilla y León terminan por hallarse muy distanciados del gran florecimiento de la literatura latino-medieval en el siglo XII. Si la producción de tipo eclesiástico tuvo una cierta obligada presencia, su vertiente profana, tan rica en otras tierras de Europa, casi no llegó a nacer [17]. Pero es que la producción literaria en lengua latina era, como se sabe, una rueda en el engranaje de la enseñanza superior de los clérigos [18] y ésta casi no existía tampoco en España.

Las quejas relativas a la ignorancia latina de los clérigos, y hasta de su carencia de alfabetización, se repiten de continuo a partir del Concilio de Coyanza en 1054 [19]. Los buenos propósitos manifestados desde arriba reiteran una y otra vez los cánones tendientes a facilitar los estudios de, al menos, el clero capitular. Son prueba de una continuada desdicha y en modo alguno deberían interpretarse como argumento en pro de ningún estado floreciente del mismo [20]. Las filas del episcopado carecen de figuras de aun mínimo relieve intelectual, cuando en todo Occidente se hallan florecidas de hombres entraña-

[16] V. Beltrán de Heredia, *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*. Acta Salmanticensia (Salamanca, 1970), p. 92. El mismo deán de Santiago, sobrino de Gelmírez, marchaba a estudiar a Francia (M. C. Díaz y Díaz, «Problemas de la cultura en los siglos XI y XII», p. 194). También otros capitulares compostelanos (p. 195).

[17] «Un par o tres de plantos, al fin obras de circunstancias, no compensan la falta de una lírica... La ausencia de la lírica nos da bien la modesta medida de la parcela literaria a que venimos atendiendo» (F. Rico, «Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla», pp. 88-89). Y de nuevo M. C. Díaz y Díaz: «Carmina autem etiam apud nos deficiunt: titulos metricos habemus, haud raro formulis iam tritis; poetas perpaucos neque fere eius generis quod lyricum dicimus» (*Index scriptorum latinorum Medii Aevi hispanorum*, p. XI).

[18] A. Vàrvaro, «Scuola e cultura in Francia nel XII secolo», p. 310.

[19] V. Beltrán de Heredia, «La formación intelectual del clero según nuestra antigua legislación canónica (siglos XI-XIV)», *Escorial* 3 (1941), 289-298 (p. 289).

[20] Así Johannes Vincke, «Die hochschulpolitik der spanischen Domkapitel im Mittlealter», *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Gesammelte Aufsätze sur Kulturgeschichte Spaniens* 9 (1954), 144-163. Como refuta V. Cantarino, «a pesar de los beneficios y usufructos de prebendas que se concedían durante el tiempo que duraran los estudios y de la insistencia demostrada por los concilios y disposiciones episcopales no parece haber mejorado mucho la situación» (*Entre monjes y musulmanes*, p. 291).

blemente incorporados al saber [21]. El achacar la anemia cultural de la clerecía a energías consumidas durante siglos por la polémica anti-islámica es a las claras una exageración piadosa de historiadores modernos [22], porque ésta también se abrevaba, como casi todo, en fuentes extra-peninsulares y hasta originalmente arábigas. Las reformas ordenadas por el IV Concilio Laterano de 1215 fueron casi ignoradas en España por espacio de tres cuartos de siglo [23]. A la vuel-

[21] Es de tener en cuenta la comparación realizada por R. A. Fletcher con el episcopado inglés: «In one respect the lack of distinction of the Spaniards is at once apparent... We look in vain for these qualities among the Leonese bishops. Pedro Suárez de Deza and Martin of Zamora may have been competent canon lawyers, but they cannot bear comparison with a Bartolomew of Exeter or a Roger of Worcester. The latinity of Pelayo of Oviedo or Arnaldo I of Astorga —if the latter did indeed compose the *Chronica Adefonsi Imperatoris*— is poor weak stuff when set against that of Herbert of Losinga or (a native of England but a bishop in France) a John of Salisbury» (*The Episcopate of the Kindgom of Leon in the twelfth Century* [Oxford UP, 1978], p. 223).

[22] Véase Beltrán de Heredia, *Cartulario de la Universidad de Salamanca,* p. 106. Hay que oponer a esto el hecho de que la literatura anti-islámica de origen hispano fue siempre inferior a la originada en Oriente y los mozárabes resultan en esto particularmente «silent and untheological», según el dictamen de Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image* (Edinburgh, Edinburgh UP, 1980). Básica para Europa vino a ser, sin embargo, la *risāla* o apología atribuida a *'Abd al-Masīḥ ibn Iṣḥāq al-Kindī,* escrita originalmente en árabe y traducida después en Toledo para Pedro el Venerable, según los datos de Daniel (p. 6). Pensar que obras anti-islámicas del tipo, por vía de ejemplo, de la escrita en su prisión granadina por San Pedro Pascual pudieran distraer de más altas empresas en el orden teológico o filosófico, es idea que linda con lo peregrino. No menos sorprende ver cómo la «desgana intelectual» y «la evidente falta de distinción científica de los Estudios hispanos durante los primeros siglos de su existencia» quedan también achacadas por Cantarino «a que los mejores esfuerzos fueron encaminados hacia la literatura teológica y, en ella, no hacia una teología especulativa o filosófica, sino apologética y polémica contra moros y judíos» (*Entre monjes y musulmanes,* p. 292). Con anterioridad a todo esto, Vicente de la Fuente recurría, como gran explicación eufemística, a las guerras, que «nos habían dejado ya durante la segunda mitad del siglo XII algún tanto rezagados al resto de Europa» (*Historia de las universidades, colegios y demás establecimientos de enseñanza en España,* 4 vols. [Madrid, 1884], I, pp. 74-78). Frente a tantas exculpaciones y benévolos optimismos, «what we do know gives us a rather depressing picture of the late Middle Ages», y cuanto se ve en las *Partidas* y cánones españoles de los siglos XIII y XIV hace aparecer a Beltrán de Heredia «as over-optimistic in his view of clerical training», opone Janet A. Chapman, «I lerned never rethoryk: A problem of Apprenticeship». *Medieval Hispanic Studies Presented to Rita Hamilton,* ed. A. D. Deyermond (Londres, Tamesis Books, 1976), 21-30 (p. 23).

[23] A pesar del escaso favor con que contempla los aspectos semíticos del proyecto alfonsí, D. W. Lomax reconoce que «in Spain the classical heritage was overshadowed by the Arabic; and the scholars who in Oxford or Paris would have imitated Cicero or Ovid, in Toledo translated Avicenna or Alfarabi» («The Lateran Reforms and Spanish Literature», *Iberoromania* 1 [1969], 299-313 [p. 300]). La misma relativa modestia de las reformas lateranas, así como su escasa ineficacia, es también reconocida por Beltrán de Heredia, «La formación in-

ta del mismo, el aristocrático clérigo y canciller de Castilla (educado en Francia) se avergonzaba de la ignorancia de los obispos españoles: «Quando hyspaniarum episcopi quod verecunde assero hyspanus de hyspanis, circa quedam gentiliter barbarizant» [24]. Esto además de encontrarlos sumidos en una agreste «rusticitas asinina» y negados para el latín.

> Deo quoque displicet et hominibus prelatus miserabiliter hydiota. quia numquam tenebrosam aquam in nubibus aeris absorbebit: qui fontes argenteos et illimes puteos et defecatos rivulis latini eloquii non gustavit (p. 185).

Se ha preferido endosar la invectiva de Diego García a su gusto infantil por la pompa retórica, pero es evidente que la imposibilidad de hacer aprender algún latín al común de la clerecía sólo era comparable con la del vano intento de desarraigarla del concubinato. Nadie lo supo mejor en uno y otro caso que el legado papal Juan de Abbeville en 1228-1229, con sus esfuerzos por introducir un mínimo de disciplina eclesiástica en Castilla, a la vez que un rudimentario sistema de educación para el clero [25].

A principios del siglo XIII se esboza en Occidente el modelo típicamente «clerical», protagonizado por una clerecía secular de visión cultural más amplia y que, ligada a las nacientes universidades, difundía el Renacimiento literario del siglo interior. Tuvo este nuevo brote una discreta presencia renovadora en Castilla [26], donde cuajaba en los frutos que a grandes rasgos se agrupan bajo el concepto de «mester de clerecía». Continuaba no obstante centrado en teoría sobre el latín y, nada bien apoyado en centros de enseñanza superior, no fue sino un reflejo provincial de lo ultrapirenaico. El quehacer literario (o *mester*) «clerical» no se encuentra, de hecho, a gusto con el latín ni con el vulgar. Sus textos carecen de verdadera «autonomía»,

telectual del clero», p. 35. Nueva cosecha de datos acerca de la pobreza intelectual de la clerecía en J. N. Hillgarth, *Los reinos hispánicos 1250-1516* (Barcelona, Grijalbo, 1979), epígrafes «La falta de cultura en el clero» (pp. 144-145) y «La falta de cultura monástica» (pp. 159-160).

[24] Diego García, *Planeta (obra ascética del siglo XIII)*, ed. P. Manuel Alonso (Madrid, CSIC, 1943), p. 184.

[25] Peter Linehan, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*, p. 31.

[26] Véase Francisco Rico, «La clerecía del mester», *Hispanic Review* 53 (1985), 1-23 y 127-150.

suspendidos como se hallan entre lo culto y lo popular y originados en autores ceñidos a un poco airoso papel de «démi-savants» [27]. Una cultura a lo Berceo o *Libro de Alexandre* era precisamente el tipo de estadio evolutivo que el nuevo concepto alfonsí se proponía dejar atrás.

Para el amanecer de días algo mejores la latinidad peninsular tuvo que esperar hasta el siglo XIII, y aun entonces no tanto gracias a las universidades como a las escuelas conventuales de las nuevas órdenes mendicantes. Los escasos centros de enseñanza no dispensaron en ningún momento trato de favor a los estudios de gramática y latinidad [28]. Viejas actitudes, teñidas de fervor religioso o bien de anacrónico nacionalismo, se han asido de cualquier clavo ardiendo para pintar horizontes más sonrosados. El desconocimiento, o tal vez olvido, de estas realidades poco halagüeñas ha retardado indebidamente una intelección clara de ciertas premisas mayores del concepto cultural alfonsí. Representaba éste una nueva actitud ante problemas inveterados y que para las circunstancias de mediados del siglo XIII podían llegar a perfilarse como altamente frustradores. El rey Sabio se desentendía de hecho del imposible latín y de los clérigos (todo una misma cosa) para tomar por la novísima vía de una cultura popular en vernáculo. Hasta entonces la promoción del saber había sido entendida por principio como mejora intelectual de la clerecía, a la espera de inmediatas consecuencias beneficiosas en todos los órdenes humanos para una sociedad cristiana de la época. Pero en el caso del rey Sabio dicha finalidad significaba, por vez primera en Occidente, una educación directa de la totalidad, si fuera posible, de su pueblo. Un nuevo aliento intelectual que permitiera

[27] Son aquí de meditar las ideas de Joël Saugnieux, «À propos des premières traductions de la Bible en castillan: les contradictions de la culture clericale», *Cultures populaires et cultures savantes en Espagne du Moyen Age aux Lumiéres* (Lyon, CNRS, 1982), 29-43 (p. 38). «Ce qui est nouveau au XIIIe siècle c'est que le recours aux langues vernaculaires, imposé aux clercs en certaines circonstances, est ressenti parfois par eux comme une incursion en culture étrangère» (*ibid.*, p. 37).

[28] Las bajas exigencias correspondían en esto al parco rendimiento y escasa atención a los medios: «En los Estudios de Palencia, en Salamanca y en las escuelas eclesiásticas, monacales o concejiles debieron de usarse las gramáticas y los léxicos empleados en los demás países de Europa, porque aquí, en realidad, fuera de las obras de San Isidoro, no hubo ni diccionarios ni gramáticas originales hasta fines del siglo XV» (Américo Castro, *Glosarios latino-españoles de la Edad Media* [Madrid, *Revista de Filología Española,* 1936], p. VI).

saltar por encima de estructuras estancadas y cada día más insuficientes en busca de otras nuevas. Nuevas y aun quizás, como iban a probar los hechos, condenadas a ser incomprendidas por lo prematuras.

ANTE LA HERENCIA CLÁSICA

El concepto cultural alfonsí sólo puede entenderse a partir de este perpetuo descaecimiento del latín, o bien de un confirmado diagnóstico pesimista acerca de su pasado y presente en la Península. Hay que recordar que si en el caso algo cercano de Sicilia el vernáculo no lograba el espaldarazo de un uso culto fuera de la poesía, era debido a la barrera que de momento le oponía el latín en dicho terreno. En efecto, el emperador Federico II podía todavía confiar en una sólida cultura latina a su alrededor [1], pero no así su sobrino Alfonso X. Por el contrario, era éste consciente de la dificultad que incluso una sola palabra en la lengua del Lacio podía representar para los suyos, y de ahí el trabajo que se toma para explicarla o dar su equivalente vernáculo cada vez que ha de recurrir a una de aquéllas [2]. Aunque sin duda conocedor de la lengua, no era tampoco él mismo una excepción a la regla, hasta el punto de que su estreno en la versificación latina (para una lápida conmemorativa de las atarazanas de Sevilla) haya podido ser calificado de «leonino»:

[1] Ramón Menéndez Pidal, «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», p. 740. «In Frederick's time Latin was still predominantly the language of history and law, of educating and learning... and it is in the Latin literature of his age that we may look to find the fullest reflection of his many-sided personality» (Charles Homer Haskins, «Latin Literature Under Frederick II», *Speculum* 3 [1928], 129-151).

[2] La vasta y cuidadosa labor lexicográfica del rey Sabio, sin paralelo ni precedente en la época, es puesta de relieve por Herbert A. Van Scoy, «Alfonso X as a Lexicographer», *Hispanic Review* 8 (1940), 277-284. Véase también el apartado «Alfons als Wortschöpfer» en Vicente Almazan, *Lucan in der «Primera crónica general» und der «General estoria» Alfons der Weisen* (Windsor, U. of Windsor P, 1963), pp. 72-75. Ricardo Escavy Zamora, «El contenido lexicográfico de las *Partidas*», en *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X*, pp. 195-210.

> Res tibi sit nota, domus haec et fabricata tota
> quam non ignarus, Alphonsus sanguine clarus
> rex Hispaniarum fecit, fuit iste suorum
> actus in Austrinas, veces servare carinas
> arte micans plena, fuit hic informis arena,
> era millena, vicentena, nonagena [3].

Castilla no era lugar donde hacerse de un latín elegante como el que se aprendía Ultrapirineos, y esto regía lo mismo para el monarca que para el último de sus clérigos.

Ciertamente no era don Alfonso ningún humanista anticipado. Tenía sin duda una sensibilidad literaria despierta y capaz de causar sorpresas, pero sería injusto esperar de él ningún sentido arqueológico del pasado grecorromano [4]. Como hijo de sus tiempos carecía de ojos y oídos para la tradición clásica, de que su vasto proyecto usó únicamente en un plano auxiliar [5] y no como un objetivo o meta de la cultura que para sus reinos deseaba. En un momento en que comienza a perfilarse una avidez inicial por traducciones de clásicos latinos, en torno a Alfonso X sólo se lanzan traducciones del árabe [6]. Aunque a su alrededor se romanzaran necesariamente textos de aquella otra clase, era sólo a título de fuentes o materiales de trabajo, que nunca fueron para su proyecto un objetivo final. Los clásicos no tienen para él más validez que la histórica, y no se halla interesado en ninguna clase de purismo ni exquisiteces latinas [7].

[3] Antonio Ballesteros Beretta, *Alfonso X el Sabio*, p. 67. Deben tomarse también en cuenta los ejemplos de deficiente traducción e incomprensiones en el manejo de textos clásicos que estudia María Rosa Lida. «La *General estoria*: notas literarias y filológicas», *Romance Philology* 12 (1958-1959), 111-142 (pp. 128-129).

[4] María Rosa Lida manifiesta así, por ejemplo, su admirada sorpresa ante la recomendación que en la obra hace de los versos finales de Edipo rey («La *General estoria*: notas literarias y filológicas», p. 131). En cuanto a aquella otra actitud valorativa de lo histórico, «su visión del mundo romano... es plana y sin perspectivas, aparece siempre regulada por los supuestos estamentales y culturales de Castilla. Por lo demás se trata del típico aperspectivismo medieval» (Fernando Lázaro Carreter, «Sobre el *modus interpretandi* alfonsí», 100). Le defiende de juicios similares de María Rosa Lida, Francisco Rico, *Alfonso el Sabio y la «General estoria»* (Barcelona, Ediciones Ariel, 1972), pp. 85-87.

[5] Véase ahora, para un balance de conjunto de sus fuentes clásicas y latino-medievales, el nuevo resumen de Niederehe, *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo*, pp. 147 y ss.

[6] «Il est remarquable que la péninsule Ibérique soit longtemps restée à l'écart de ce courant. À peine peut-on mentionner au XIIIe siècle une traduction castillane du *De Ira* de Senèque» (Lucien Clare y Jean Claude Chevalier, *Le Moyen Age espagnol* [París, Librairie Armand Colin, 1972], p. 163).

[7] Dinneen, «The Linguistic Conceptions of Alfonso X», pp. 96-97.

La fuerte suma de materiales latinos manejados en la obra alfonsí es desde luego básica e impresionante, pero sin que destaque por su calidad ni ofrezca ninguna novedad o promesa de cara al futuro. Su conocimiento de la literatura clásica no era extenso, además de hallarse mediatizado por refundidores y glosadores medievales que, como era propio de la época, tendía a sobrevalorar [8]. Sus conocimientos sobre lengua y gramática le venían de Donato y de Prisciano, no de Cicerón ni de Quintiliano, y aunque familiarizado con los tratadistas o glosadores medievales de Ultrapirineos, era ajeno a una orientación literaria como la de la escuela de Orleans [9]. De los historiadores utilizó mucho a Suetonio, pero sólo a través de la recensión de Vicente de Beauvais [10]. Muy por debajo de aquél, Tito Livio ha sido utilizado por los colaboradores a través de Eutropio y Paulo Diácono [11]. Cicerón le sonaba únicamente como personaje histórico y sus escasos ecos parecen ser indirectos [12]. Conocía bien a los poetas Ovidio y Lucano, además del filósofo Plinio. El primero era con mucho su autor favorito, «muy sabio e cumplido poeta», de cuyas *Metamorfosis* o *Libro mayor* así como del *Libro de las dueñas* o *Heroidas,* se sirve a fondo para información de su *General estoria* [13]. Su fondo amoroso sin duda le desconcertaba por carencia de un modelo ético y sentimental al cual referirlo, y éste es uno de los puntos en que mejor se comprueba su profunda incapacidad para ninguna adaptación de tipo arqueológico en este campo [14]. Las *Metamorfosis*

[8] M. R. Lida, «La *General estoria*: notas literarias y filológicas», p. 115. Para la afición a glosadores y repertoristas como Hugucio de Pisa, Antonio G. Solalinde, «Las legiones romanas de la *Primera crónica general*», *Hispanic Review* 6 (1938), 1-13.

[9] Niederehe, *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo,* p. 181.

[10] Dorothy Donald, «Suetonius in *Primera crónica general* through the *Speculum historiale*», *Hispanic Review* 11 (1943), 95-115.

[11] Charles F. Fraker, «Scipio, and the Origins of Culture: the Question of Alfonso's sources», p. 20.

[12] Niederehe, *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo,* p. 150. Lida, «La *General estoria*: notas literarias y filológicas», pp. 116-117. Y más en especial Fraker, «Scipio and the Origins of Culture», pp. 22-25.

[13] Benito Brancaforte, introducción a su edición de *Las «Metamorfosis» y las «Heroides» de Ovidio en la «General estoria» de Alfonso el Sabio* (Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990), p. XVIII. Como aquí mismo se recoge, el plan de la *General estoria* incluía también una biografía de Ovidio que no llegó a completarse.

[14] Véase Olga T. Impey, «La *fin amors* y sus términos en la prosa histórica de Alfonso X: un caso de reflexión y refracción», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos. Homenaje a Alfonso X el Sabio* 9 (1985), 369-384 (p. 371).

se le antojaron en especial un valioso instrumento de trabajo en cuanto lo más cercano a una «Biblia» compendiosa de la teología o religión de los gentiles: «E esto tira a la su theologia de los gentiles mas que otras razones que ellos ayan, e el Ouidio mayor non es al entrellos si non la theologia e la Biblia dello entre los gentiles» [15]. Conforme al ángulo de dicho interés doctrinal y no poético, el texto alfonsí diluye al poeta en parigual con los glosadores medievales conocidos como *Integumenta Ovidii.* De nuevo, Lucano no constituye para él sino una fuente histórica acerca de las luchas civiles de Roma [16].

Don Alfonso conocía mejor la Patrística, y al menos su San Jerónimo y San Agustín. Hay, por lo demás, una sorpresa relativa a su familiaridad con San Isidoro, que *a priori* cabría esperar como crucial pero que modernamente ha sido objeto de diversas apreciaciones. Es usado con cierta frecuencia en la *Estoria de Espanna,* y el prelado sevillano es objeto de elogio en las *Partidas* como parigual con San Agustín y guía de la Iglesia, que ha enseñado *Por qué razones debe el pueblo haber fe en Dios:*

> Sant Isidro que fue muy gran filosofo estableció muchas cosas en santa eglesia, et departió los nombres de cada una segunt conviene, et dixo que fe es cosa por la qual verdaderamente cree el home lo que non puede veer: otrosí sant Agostín dixo que fe es pensar en las cosas que home debe creer et firmarse en ellas (II, 12, 10).

Como se ve, las *Etimologias* donde el santo prelado «departiera» los nombres le sonaban aquí más bien como obra teológica y es discutible que sus ecos hayan marcado huella decisiva en su obra [17]. Lo

[15] *Las «Metamorfosis» y las «Heroidas» de Ovidio en la «General estoria»,* p. 11.

[16] Antonio G. Solalinde, «Una fuente de la *Primera crónica general*: Lucano», *Hispanic Review* 9 (1941), 235-242. Fernando Rubio, «Un fragmento de la traducción latina hecha por Alfonso el Sabio del poema de Lucano *La Farsalia*», *La Ciudad de Dios* 171 (1958), 83-95; «La *Historia de Troya* de Alfonso el Sabio», *La Ciudad de Dios* 174 (1961), 357-380. También Almazan, *Lucan in der «Primera crónica general».*

[17] H. J. Niederehe observa que no debió conocer las *Etimologias* hasta 1270, cuando pedía en préstamo el códice conservado por el monasterio de Albelda (*Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo,* p. 159). Es difícil de admitir, sin embargo, que su desconocimiento se hubiera prolongado tanto para el rey Sabio, tan atento siempre a las glorias de su reino. De lo que no puede caber duda es de que lo usó parcamente como libro sólo de consulta para algunas cuestiones históricas y geográficas (p. 160). Según Antonio G. Solalinde debió de disponer de cierto desconocido *Libro de las provincias* basado en conocimientos geográficos

mismo cabe decir respecto a obras de latinidad peninsular más reciente: «Hasta ahora tampoco he encontrado signos de que en la biblioteca de Alfonso X existieran muchas obras de la época visigótica o mozárabe», escribe uno de sus mejores conocedores [18].

La obra alfonsí no queda sin embargo enmarcada por los anteriores supuestos. Lejos de originarse en un punto muerto de la cultura de su tiempo, nacía bajo un fuerte sello de ruptura y en condiciones que para la España de su tiempo resultaban poco menos que robinsonianas. Bajo aquella conciencia de «todo por hacer», el rey Sabio contemplaba horizontes que sólo cabía divisar desde sus reinos y que hacían de él todo lo contrario de un indigente cultural. Lo mismo que para Federico II, el mayor legado de Grecia le llegaba sobre todo a través de intermediarios árabes [19]. Para el rey Sabio la única salida realista era desenganchar, hasta un cierto punto y por primera vez en la historia de Occidente, la idea del saber de la idea del latín. Tan decisivo paso podía presentarse como la sobria conclusión de un análisis objetivo del problema, pero en la época sólo un espíritu superior podía alzarse a ver en la mayoría de edad del vernáculo la oportunidad de dotar a sus reinos de una cultura avanzada y única. Como resultado, don Alfonso no es autor de compilaciones ni de *specula* de heredados saberes latinos, sino el padre de un vasto proyecto de renovación cultural abarcador, hasta donde era viable, de Oriente y Occidente.

isidorianos («Fuentes de la *General estoria* de Alfonso el Sabio», *Revista de Filología Española* 21 [1934], 1-28 y 23 [1936], 113-114 [pp. 21-22]). Contra Solalinde, San Isidoro es considerado importante fuente por J. Gómez Pérez, «Solalinde y la *Primera crónica general de España*», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 62 (1956), 405-410. Su preocupación con etimologías (cercanas a sus indagaciones lexicográficas) es básicamente isidoriana para M. Alvar, «Didactismo e integración en la *General estoria*», p. 67. De acuerdo virtual en esto con Francisco Rico, *Alfonso el Sabio y la «General estoria»*, pp. 26 y 33. La tesis de que «existiese en la época alfonsí una traducción completa de las *Etimologías* » no puede ser hoy mantenida, concluye Tomás González Rolán, «San Isidro de Sevilla como fuente de Alfonso X el Sabio: un nuevo texto de las *Etimologías* en la 'General estoria' », *Revista de Filología Española* 61 (1981), 225-233 (p. 228).

[18] A. G. Solalinde, «Fuentes de la *General estoria* de Alfonso el Sabio», p. 142.

[19] F. Gabrieli, «Frederico II e la cultura musulmana», *Rivista Storica Italiana* 64 (1952), 5-18 (p. 5).

EL IDEAL CULTURAL TOLEDANO

La respuesta del rey Sabio al problema de la menguada herencia cultural de sus reinos no deja de ofrecer, en lo esencial, una elegante sencillez, pues transformaba una debilidad como era el problema del latín en España en oportunidad de hegemonía cultural ligada al castellano. El escollo (no siempre tenido en cuenta por la crítica) yacía en aquel disociar latinidad y saber, contrario a todas las tradiciones y prejuicios del medievo y una de las ideas más difíciles de concebir para un hombre del siglo XIII.

Si la mentalidad cristiana topaba allí con una barrera casi infranqueable, no ocurría lo mismo entre moros y judíos, indiferentes al latín pero instalados sin dificultad en la diglosia de la respectiva lengua sacra y el vernáculo como lengua de vida y relación fuera de la sinagoga o de la mezquita [1]. Obra aquí una esencial consideración de orden sociolingüístico, y es que los judíos españoles no miraban como ajenos ni como impuestos los dialectos iberorrománicos, a los que se habían adaptado con la misma espontánea rapidez que antes al árabe [2]. Los rabinos solían llamarlo «nuestra lengua», así como a la vez se referían al latín como «romano», «cristiano», «eclesiástico»

[1] Dicha situación era más característica y se hallaba sin duda más avanzada entre los judíos que entre los mudéjares, de vida más enquistada. Sin embargo, era también entre ellos un curso inexorable, conducente en la masa a la pérdida total del árabe que en el siglo XV lamentaba el alfaquí Içé de Gebir. Véase ahora G. Wiegers, *Içа Gidelli (1450), his Antecedents and Successors. A Historical Study of Islamic Literature in Spanish and Aljamiado* (Leiden, 1991).

[2] Fernando Díaz Esteban, «La convivencia lingüística del árabe, el hebreo y el romance reflejadas en un documento del siglo XIV», *I Congreso Internacional «Encuentro de las tres culturas»* (Toledo, 1983), 195-205.

e «impuro» [3]. Los dialectos iberorrománicos se les ofrecían «como razonable sustituto del latín, que representaba su segregación de la sociedad cristiana» [4]. Muchos judíos, especialmente las mujeres, no conocían en realidad otra lengua, y todo ello contribuye al fenómeno de su uso (al menos limitado) para su vida religiosa [5]. Como observaba Menéndez Pidal, los judíos «fueron los impulsores de la traducción del Antiguo Testamento en castellano en el siglo XIII» [6]. Aunque las primeras traducciones castellanas de la Biblia hebrea pertenezcan a dicho siglo, la existencia de una previa tradición puede ser tenida por indudable, dado el carácter de la enseñanza que se impartía en las aljamas [7]. Por lo demás, el rico panorama de las Biblias romanceadas, tanto cristianas como judías ha tenido también un papel coadyuvante de consagrar «el avance de la lengua española, mientras que el latín queda relegado a los ambientes eclesiásticos» [8].

Son judíos como Yehuda ha-Levi y Abraham ibn Ezra quienes han preservado los más antiguos versos en dialecto iberorrománico

[3] Abraham A. Neuman, *The Jews in Spain and their Social, Political and Cultural Life During the Middle Ages,* 2 vols. (Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1942), II, 100 y 249 n. 48.

[4] Shlomo Ben Ami, «Sobre la influencia recíproca entre cristianos y judíos en la España medieval», *El Olivo* 10 (1977), 9-30 (p. 20).

[5] «El pueblo cristiano no se servía del texto castellano de la Biblia para sus ceremonias religiosas, pero los hispano-hebreos sí lo hicieron, y se consideró peculiaridad suya leer el Antiguo Testamento en castellano» (A. Castro, *España en su historia,* p. 462).

[6] «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», p. 737. Véanse los estudios de José Llamas, «La antigua Biblia castellana de los judíos españoles», *Sefarad* 4 (1944), 219-244; «La versión bíblica castellana más antigua, primera sobre el texto original», *La Ciudad de Dios* 149 (1947), 547-598; «Nueva Biblia medieval judía e inédita en romance castellano», *Sefarad* 9 (1949), 53-74. Para otros puntos de vista alternativos, Margherita Morreale, «Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en castellano», *Sefarad* 20 (1960), 66-109.

[7] Acerca de este punto crucial: «La existencia de tradiciones orales anteriores a las traducciones y glosarios bíblicos entre los judíos españoles de la baja Edad Media no debe ser considerada como una pura hipótesis. La historia de la pedagogía judaica demuestra que la traducción era parte integrante del equipaje cultural del judío español medio. No hace falta postular pequeñas élites de judíos intelectuales para explicar la tradición medieval judía de traducciones al español» (E. Gutwirth, «Religión, historia y las Biblias romanceadas», *Revista Catalana de Teología* 13 [1988], 115-133). Se citan aquí también las *responsa* del siglo XIV acerca de la lectura en romance del libro de Esther que en las sinagogas se hacía en Purim para las mujeres (pp. 121-122). La traducción «es una extensión del sistema pedagógico reinante en las aljamas judías» (p. 126).

[8] Margherita Morreale, «La primera epístola de San Pablo a los Corintios según el Ms. Esc. I-J-2», *Analecta Sacra Tarraconensia* 29 (1956), 273-312 (p. 273).

(jarchas). El fenómeno de la precocidad de los judíos en el uso culto del vernáculo ha de ser visto como solidario del tipo de tareas con que también contribuyeron a la vasta actividad traductora de los siglos XII y XIII. Se incorporaban con ésta a un tipo de tarea colectiva donde aparecían como decisivos y en la que precisamente corrían con la responsabilidad del vernáculo, sin ninguna ulterior imposición de la lengua latina que tanto resentían. Justo en el momento en que empezaba a languidecer la labor y significación de los *scriptoria* monacales, surgía un nuevo compromiso intelectual, primero en el Oriente peninsular (Tarazona, Barcelona, Huesca) [9] y algo después, abrumadoramente, en Toledo, la ciudad natal de don Alfonso. Si el siglo XII español resulta descorazonador en lo relativo a latinidad, presenció en cambio el precoz despertar del castellano como etapa intermedia en las traducciones arábigas que eran tan ávidamente buscadas por las mentes más inquietas de la Cristiandad [10]. Dichos traductores eran por lo común judíos cultos (mozárabes en algunos casos), que se movían en un área no de di- sino de triglosia, puesto que si tenían al hebreo por lengua sacra consideraban la árabe como suprema lengua culta. Reina aquí gran escasez de datos sólidos y, por ejemplo, existe bastante controversia en torno a la identidad (tal vez múltiple) de Juan Hispalense-Avendehut (Ibn Dāwūd), sin duda el más importante de aquéllos [11]. Por lo común se ocupaban poco o

[9] Charles Homer Haskins, «Translators from the Arabic in Spain», *Studies in the History of Medieval Science* (Cambridge, Harvard University Press, 1924), pp. 8-10. Para un resumen más al día C. S. F. Burnett, «A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1977), 62-108.

[10] La primera noticia acerca de lo que se llamara «colegio de traductores toledanos», publicada por A. Jourdain en 1843 alcanzó amplia resonancia al ser recogida por Marcelino Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882). La referencia clásica es aquí Ángel González Palencia, *Don Raimundo y los traductores de Toledo* (Barcelona, Labor, 1942). También el discurso de José M. Millás Vallicrosa, *Nuevas aportaciones para la transmisión de la ciencia a Europa a través de España* (Barcelona, Real Academia de Buenas Letras, 1943), complementado por su obra *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo* (Madrid, CSIC, 1942). Los puntos de vista de R. Menéndez Pidal quedan recogidos en el estudio tantas veces citado sobre «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», pp. 727-737. Para una puesta al día en sentido más histórico-cultural, Richard Lemay, «Dans l'Espagne du XIIe siècle. Les traductions de l'arabe en latin», *Annales. Economies sociétés civilisations* 18 (1963), 639-665. Enjuiciado a su vez por Claudio Sánchez Albornoz, «Observaciones a unas páginas de Lemay sobre los traductores toledanos», *Cuadernos de Historia de España* 41-42 (1965), 314-324.

[11] Lynn Thorndike, «John of Seville», *Speculum* 24 (1959), 20-38. R. Menéndez Pidal, «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», p. 262. Sánchez Albornoz no

nada del latín, pero constituían archivos vivientes del saber arábigo de los tres últimos siglos. Al traducir del árabe ofrecían un texto vernáculo a algún clérigo local que a su vez lo pasaba a una traducción latina. Como la lengua de éste era a veces «impolite vel confuse», la etapa final requería a menudo la presencia de un nuevo colaborador, que era otro clérigo (por lo común foráneo) versado en la correcta prosodia y sintaxis latina, además de en condiciones de realizar la tarea final de «poliens et ordinans» [12].

Como se ha señalado, don Alfonso apenas pudo inspirarse para su obra en modelos escritos en latín por españoles [13]. Por el contrario, había de construir pragmáticamente sobre la previa experiencia, tanto lingüística como intelectual, de este laboreo toledano y superaba una última y decisiva barrera al concebir el texto castellano como fin en sí mismo y objetivo final de la traducción [14]. Pero lo esencial de esta experiencia toledana y después alfonsí, es que masivamente apuntaba a traducir del árabe, lo cual acarreaba una serie tanto de problemas como de oportunidades absolutamente únicas [15]. El compromiso de traducir de una lengua semítica a una lengua románica «contribuyó de manera decisiva a proporcionar a la prosa castellana la agilidad y la disponibilidad de todas las riquezas de la lengua que eran necesarias para la expresión de pensamientos mate-

cree en el decisivo papel que le adjudica Lemay («Observaciones a unas páginas de Lemay», p. 318). Véase el apartado *Iohannes Avendehut Hispanus* en José S. Gil, *La escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos,* pp. 30-38.

[12] Así describe Pedro el Venerable el trabajo realizado para reunir sus escritos de naciente islamología en carta a Bernardo de Claraval (Ugo Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e XIII secolo* [Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944] p. 12). En su caso, el encargado de ese último adecentamiento del texto era uno de sus secretarios franceses.

[13] «La prosa científica, moral y jurídica de la época alfonsina apareció sin el respaldo de obras previas sobre estos temas, compuestas en latín por los cristianos de Castilla» (Castro, «Acerca del castellano escrito en torno a Alfonso el Sabio», p. 5).

[14] La conexión y dependencia inicial de la labor alfonsí respecto a la experiencia toledana fue recogida por el clásico estudio de Gonzalo Menéndez Pidal, «Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 5 (1951), 363-380.

[15] «What is exceptional is that in this crucial formative phase Alfonsine scholars were producing versions not only of Latin texts but also of Arabic writings», reflexiona L. P. Harvey, «The Alphonsine School of Translators: Translation from Arabic into Castilian Produced Under the Patronage of Alfonso the Wise of Castile», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1977), 109-117 (p. 111).

mático-científicos» [16]. El judío traductor de árabe surgía así como elemento clave del nacimiento y configuración de la prosa culta castellana, que de este modo se perfila *velis nolis* como producto de una sociología cultural sin paralelo exterior alguno. Fenómeno inseparable, en otra dirección, del relativo vacío creado por la debilidad de la cultura latina en el Occidente peninsular, que en gran parte lo hacía posible y cuyo vacío pretendía eficazmente colmar.

La creación de la prosa alfonsí puede ser vista en un primer momento como epidesarrollo de un subsuelo de traducciones orientales al latín. Introducía sin embargo en dicha tradición el gran cambio de horizontes que diferencia a una mirada vuelta hacia la Cristiandad de otra ahora enfocada no tanto hacia Oriente como sobre la propia España. En esto la estrategia alfonsí no respondía más que a enfrentarse con las realidades perentorias de la cultura de sus reinos y a buscar soluciones españolas para unos problemas irreductiblemente españoles. En cualquier otro lugar una situación de crisis cultural hubiera sido atendida (según la receta de los viejos reyes castellanos) por la convocatoria de un enjambre de monjes o clérigos, mientras que el recurso, ni aun instrumental, a moros y judíos se habría antojado como una alternativa tan absurda como escandalosa. Por el contrario, la vida española venía haciendo posibles en determinados ambientes unas condiciones únicas para la colaboración intelectual entre gentes de diversas religiones. El intercambio científico en que asienta la tarea alfonsí era en España un fenómeno decididamente urbano y centrado mayoritariamente sobre Toledo [17]. Una tradición única y autóctona para la cual moros y judíos, y no ya clérigos, encarnaban el ideal de la más alta cultura profana.

Toledo era una de las ciudades más amadas del rey. Representaba ésta la tradición del más culto de los reinos de taifas en un período, a su vez, de culminación para la cultura arábigo-andaluza [18]. Continuaba siendo un ámbito en gran parte arabófono y no sola-

[16] G. Bossong, «Las traducciones alfonsíes y el desarrollo de la prosa científica castellana», p. 10.

[17] Th. F. Glick y P. Sunyer Oriol, «Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History», p. 151.

[18] «El período de los taifas marca el cénit de la cultura hispanoarábiga, tanto en letras como en ciencias», a cuyo brillo «más que al de las armas fiaban su prestigio los soberanos» (José M. Millás Vallicrosa, *Nuevas aportaciones para el estudio de la transmisión de la ciencia a Europa a través de España* [Barcelona, Real Academia de Buenas Letras, 1943], p. 15).

mente vivía como «una ciudad de minorías, sino una ciudad de libertades» [19]. La parcial transformación de la «escuela de traductores» en «taller alfonsí» se produce como un hecho espontáneo. El equipo integrado por Judah ben Mose ha-Kohen y los clérigos Guillén Arremón d'Aspa y Juan d'Aspa [20] puede homologarse, en cuanto a resultados, con los famosos Avendehut y Domingo Gundisalvo. No se sabe en esto de ninguna *traslatio* ni política oficial, ni tampoco extinción de la actividad toledana (que siguió su curso independiente) causada por el gran proyecto regio. El traductor Álvaro de Oviedo es el nexo o bisagra entre ambas «escuelas» o períodos [21], lo mismo que Miguel Escoto lo hace entre el grupo toledano y Federico II. El uso de los recursos humanos de la ciudad revestía un carácter de imposición natural que nadie pone en duda, pero es menos significativo en todo caso que la continuidad del espíritu y tradiciones que hacían de la ciudad un caso único en el mundo cristiano.

La decisiva significación cultural de la ciudad sin par era objeto de un tratamiento rapsódico por parte de Ménéndez Pelayo:

> Fue entonces Toledo desde el emperador Alfonso VII hasta Alfonso el Sabio, la metrópoli de las ciencias misteriosas y de la oculta filosofía, el primer foco del saber experimental, el gran taller de la industria de los traductores, el emporio del comercio científico de Oriente. Cuantos ardían en sed de poseer aquellos tesoros acudían allí desde los más remotos confines de Europa, y ávidamente se procuraban traducciones o las emprendían por su cuenta [22].

Desde mediados del siglo XII, en efecto, gentes de toda Europa habían peregrinado a Toledo como a la fuente suprema de la filosofía y de las ciencias. El prestigio de su saber arábigo era aceptado como un hecho natural y nada polémico en todas partes, y desde luego también por los españoles y su indiferente o adormilada clerecía. Los esfuerzos del rey Sabio han de entenderse como un intento

[19] Ramón Ruiz Gonzálvez, «La sociedad toledana bajomedieval (siglos XII-XIV)», *I Congreso internacional de las Tres Culturas* (Toledo, 1983), 141-155 (p. 153).

[20] Proceden de esta colaboración los libros *Del Alcora* y *De las Cruces,* así como los *IIII libros de las estrellas de la ochaua espera* (José S. Gil, *La escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos,* p. 59).

[21] R. Menéndez Pidal, «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», I, p. 739.

[22] «De las influencias semíticas en la literatura española», p. 210.

de convertir dicho ideal «toledano», que la Iglesia no condenaba y hasta cierto punto incluso protegía, en una política cultural para sus reinos. Si los españoles habían de ir a París para aprender teología y a Bolonia para estudiar leyes, toda Europa venía en cambio a Toledo para iniciarse en las ciencias de la naturaleza. En dicha política cultural había desde luego un claro riesgo de aumentar el aislamiento de sus reinos respecto al Occidente cristiano, consideración a la que el rey Sabio se ve que no ha concedido gran peso. Todo ello ha sido posible porque los españoles «no contemplaban aquella cultura desde el modo de pensar latín-internacional, por la sencilla razón de que este *modo* no existía en Castilla» [23]. Es también una de las perspectivas en que mejor se aprecia hasta qué punto la política lingüística del rey castellano respondía, incluso más allá de lo práctico, a una finalidad primordialmente política. Determinaba ésta rumbos anómalos para un criterio de época, que por su propia dinámica nunca habría dado aquel discutible paso [24]. Con su precoz, integral abrazo del vulgar, don Alfonso consagró de hecho esa situación periférica que es a la vez la grandeza y el talón de Aquiles de la cultura española hasta el día de hoy.

[23] A. Castro, «Acerca del castellano escrito en torno a Alfonso el Sabio», p. 8.

[24] «Alfonso's language policy was beyond doubt based on a feeling of natural pride» (L. P. Harvey, «The Alphonsine School of Translators», p. 112).

EL MUNDO DE LAS TRADUCCIONES

El desarrollo en suelo español de una sostenida empresa intelectual centrada sobre la labor traductora respondía a una profunda necesidad compartida por todo Occidente, para el que en cierto momento llega a hacerse imprescindible la apropiación del saber antiguo a través de los árabes [1]. Si la Cristiandad se muestra ansiosa de dicha masiva transfusión de conocimientos, no es de olvidar que no se trataba con ello sino de un *ricorso* de lo sucedido en Oriente cuatro siglos atrás [2]. Tras su engrandecimiento y entrada en contacto con pueblos de superior cultura, el califato abbasí (750) ha experimentado una idéntica ansiedad por familiarizarse, sobre todo, con la ciencia y la filosofía griegas, y de primera intención en el terreno de la medicina. Los siglos IX y X conocieron en Oriente otra masiva oleada de traducciones, cuyo catalizador iban a ser los cristianos nestorianos y el siriaco como lengua-puente entre el griego y el árabe, con anterioridad al abordaje de versiones directas. Agentes abbasíes rebuscan en el ámbito bizantino toda obra prometedora, lo mismo que después los cristianos han de procurarse en viajes a la España musulmana los textos originales del saber oriental. El califa al-Ma'mūn (813-833) funda en Bagdad un centro especial para centralizar dichas actividades, es decir, poco más o menos una auténtica

[1] Charles H. Haskins, «Translators from the Arabic in Spain», *Studies in the History of Medieval Science* (Cambridge, Harvard UP, 1924), 3-19.

[2] «Il existe des similitudes et des diférences intéressants dans le processus par lequel les Arabes adoptèrent la philosophie grecque et celui par lequel les Européens adoptèrent la philosophie arabe», según W. Montgomery Watt, «L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale», p. 139.

«escuela de traductores», que llega a ser conocida como Bayt al-Ḥikma o «casa del saber» [3]. Las diferencias religiosas no cuentan para estos trabajos, en que los cristianos nestorianos de Siria desempeñan el mismo papel que los judíos representarían en España siglos más tarde. El más activo y célebre de dicho grupo nestoriano es Ḥunayn ibn Isḥāq (809-873), cabeza de una tradición familiar y de un eficaz equipo que rescató para el árabe buena parte de la medicina y la física griegas [4]. Ḥunayn (el *Johannitius* de las versiones latinas) se proponía llevar a Bagdad el espíritu de las escuelas helenísticas de Alejandría, que había alcanzado a conocer aún lozano, y tanto él como su escuela hicieron de la traducción una tarea de máxima fidelidad y altas exigencias técnicas. El modelo bagdadí de la Bayt al-Ḥikma tendía a crear un ámbito de libre circulación y discusión de conocimientos que, por lo mismo, no se agotaba en las tareas traductoras y contó también, por ejemplo, con la asociación de otros trabajos de carácter astronómico [5].

Con su característico entusiasmo por las modas bagdadíes, la Córdoba califal se hace pronto eco de tales tareas, incorporándose a la etapa final de las mismas, caracterizadas por la revisión depuradora. En 951 un equipo compuesto por un monje bizantino, un judío español y ciertos médicos musulmanes depura en Córdoba la traducción de Dioscórides realizada por Ḥunayn [6]. Con anterioridad a 947 un equipo formado por el cadí Qāsim ben Aṣbag y el juez de mozárabes Walid ben Jayzurān traducía allí al árabe la *Historia ad-*

[3] Juan Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente* (Barcelona, Ariel, 1978), p. 19.

[4] Véase su catálogo de traducciones galénicas en Max Meyerhof, «New Light on Hunain Ibn Isḥāq», *Isis* 8 (1926), 685-724. Sobre sus traducciones siríacas o siríaco-arábigas, Gérard Troupeau, «Presentation», Fascicule spécial publié à l'occassion du onzième centennaire de la mort de Hunayn ibn Isḥāq, *Arabica* 21 (1974), 229-231. La actividad de los nestorianos es también resumida por Allen O. Whipple, «Rôle of the Nestorians as the Connecting Link Between Greek and Arabic Medicine», *Annals of Medical History* 8 (1936), 313-323.

[5] Estuvo relacionado con esta escuela de traductores el astrónomo Yaḥia ibn Abī Manṣūr, autor de unas tablas astronómicas y de una medición del grado de meridiano (J. Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, p. 19).

[6] Los datos proceden del historiador de la medicina andalusí Ibn Ŷulŷul, estudiado por Juan Vernet, «Los médicos andalusíes en el *Libro de las generaciones de médicos* de Ibn Ŷulŷul», *Anuario de Estudios Medievales* 5 (1968), 445-462 (450-452). Las vicisitudes de la versión de la *Materia médica* de Dioscórides son resumidas por Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, pp. 69-72. También en Mary F. Wack, «L'influence de l'Islam sur l'Europe Médiévale», *Revue des Études Islamiques* 40 (1972), 297-327 (p. 300). Hay noticias de la realización de otra revisión similar cien años más tarde (p. 300).

versus paganus de Paulo Orosio [7]. Con todo esto se está ya al filo cronológico de las tempranas noticias acerca de la emigración hacia el nordeste peninsular (monasterios catalanes) de las primeras traducciones científicas, realizadas también en Córdoba por monjes mozárabes, pero es preciso mirar también a los reinos cristianos del norte como primeros consumidores de esta cultura importada [8]. Se da por muy probable que las embajadas de los reinos cristianos a Córdoba regresaran con traducciones de libros arábigos [9]. A fines del siglo X y comienzos del siglo XI circularon ya por Europa misceláneas o compendios latinos de geometría y materia astronómica de indudable origen peninsular [10].

Tanto el espíritu como el planteamiento técnico de las traducciones toledanas se muestran continuadores de esta tradición oriental. Los intentos realizados en otras partes funcionaron de un modo distinto y con éxito incomparablemente menor. La labor solitaria realizada en Monte Casino por el ex-musulmán Constantino Africano (1010-1087), al igual que las traducciones que en la abadía de Saint Denis produjeron el llamado *Corpus Dyonisiacum,* desconocieron el uso clave de la lengua-puente [11]. Por lo demás, no es preciso encarecer el alto grado de integración humana requerido por el trabajo en equipo en torno a una tarea que se basa como pocas en la capacidad de transacción y mutuo apoyo intelectual. Un esfuerzo tan fructí-

[7] J. Vernet, «Los médicos andaluces», p. 450.

[8] Como observa R. Lemay, es allí donde «s'est produit un premier contact entre les cultures arabe et latine assez durable pour permettre une osmose» («Dans l'Espagne du XIIe siècle», p. 642). «Estos monjes mozárabes y bilingües abundaban y viajaban con frecuencia, siendo los responsables de la temprana introducción [de la ciencia] en Europa a través de las traducciones realizadas en Ripoll» (J. Vernet, «Los médicos andalusíes», p. 452).

[9] J. M. Millás Vallicrosa, *Nuevas aportaciones para el estudio de la transmisión de la ciencia a Europa a través de España,* p. 20.

[10] Millás Vallicrosa, *Nuevas aportaciones,* pp. 21-22. Para el problema de la astronomía en este oscuro período medieval, Stephen C. McCluskey, «Gregory of Tours, Monastic Timekeeping, and Early Christian Attitudes to Astronomy», *Isis* 81 (1990), 9-22.

[11] Sobre Constantino Africano, Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London-Beirut: Longman-Librairie du Liban, 1975), p. 144. El método de la abadía de Saint Denis, debido al contacto de la cultura carolingia con Bizancio, utilizaba una lectura oral del griego que un traductor pasaba al latín y otro ponía por escrito. El uso de tres intérpretes y dos lenguas tendía a multiplicar los errores, frente a la solución «toledana» de usar dos traductores y tres lenguas (Mariano Brasa Díez, «Las traducciones toledanas como encuentro de culturas», *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval,* 2 vols. [Madrid, Editora Nacional, 1979], 1, pp. 589-596). Es interesante comparar aquí con Vernet en su capítulo «La técnica de las traducciones», en *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente* (pp. 80-105).

fero y tan prolongado es sólo concebible sobre el fondo de una sociedad dispuesta a limitar los alcances del conflicto religioso, como de un modo tácito ocurría en conjunto bajo el Islam y también en ciertos ambientes urbanos de la España de aquellos siglos. Una labor traductora de este volumen, calidad y rapidez de ejecución no pudo por ello reproducirse fuera de la Península, ni dejó de ser eminentemente hispana a pesar de incluir a muchos nombres extranjeros, que sólo allí encontraban los medios y el ambiente adecuado para el logro de sus tareas.

La «escuela de traductores», así denominada por Amable Jourdain a comienzos del siglo XIX [12], no encuentra ningún favor con la crítica si ha de ser entendida como algún tipo de aun mínimo soporte institucional. No hubo, pues, ninguna Bayt al-Ḥikma toledana, pero es preciso rechazar, al mismo tiempo, la idea de que todo aquello se produjera a espaldas de una tradición establecida, ni a modo del acuerdo ocasional de un par de individuos para trabajar juntos en algún polvoriento sotabanco toledano. Lo mismo que sólo es concebible bajo el respaldo de una previa tradición, una labor como aquella exigía una infraestructura sólida no sólo en lo relativo a técnicas, sino también a mercado de auxiliares, conocimiento del mapa intelectual y un tipo de circulación o disponibilidad de códices que obliga a pensar en alguna forma de bibliotecas o repositorios de libros selectos. Se ha pensado en la biblioteca de la catedral como posible solución, y al parecer ésta poseía a mediados del XIII ciertos *armarii arabum* frecuentados por los traductores, pero no hay seguridad de que estuvieran allí un siglo antes [13]. Lo que no puede

[12] Sus *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traditions latines d'Aristote* fueron coronadas por la Academia de Inscripciones y Bellas Letras de París en 1817 y publicadas póstumamente en 1819 en edición defectuosa. Sus datos e ideas no se difundieron por eso hasta la edición de París, 1843, por Charles Jourdain. El acta de nacimiento de la afortunada pero inexacta denominación forma parte de unas frases autogratulatorias: «Nous l'avouons avec une jouissance que l'homme de lettres peut apprécier, la découverte de ce collège de traducteurs nous a dédommmagé des épines sans nombre dont est semée la route que nous avons parcouru» (p. 108).

[13] La idea de que dicha función era desempeñada por la biblioteca de la catedral de Toledo, que acogía en sus fondos los manuscritos que llegaban de al-Andalus, es formulada en hipótesis por Pierre Racine, «Y-a-t-il eu une "école de Tolède"?», *Toléde (1085-1985). Des traducteurs médiévales au mythe littéraire* (Paris, Guy Trédaniel, 1991), 31-40 (p. 32). La noticia de los *armarii arabum* aparece en el *De pulsu* de Galeno, en su versión por Marcos de Toledo (U. Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam nel XII e nel XIII secolo,* p. 24 n.). La biblioteca

ponerse en duda es que Toledo había reunido espléndidas bibliotecas bajo sus reyes de taifas, y «he aquí por qué Toledo, depositario de los tesoros de la ciencia árabe, pudo comunicarla a los cristianos conquistadores» [14].

Un al-Ma'mūn no lo hubo, naturalmente, hasta la llegada del rey Sabio. Se ha abierto paso la idea de un cierto mecenazgo por parte de prelados cluniacenses, cuyo ejemplo fue seguido después por sus sucesores españoles, hasta el arzobispo don Gonzalo García Gudiel (1280-1299), con quien Menéndez Pidal propone cerrar la gran época de la gloriosa «escuela». El arzobispo don Raimundo de Salvetat (1126-1152) ha sido tenido por lo más cercano a un fundador y supremo mecenas de ésta, si bien se da, al mismo tiempo, una gran escasez de datos firmes en torno a la cuestión [15]. Según una tesis más compleja, el interés de don Raimundo se debería a instancias del último de los grandes abades de Cluny, Pedro el Venerable (1094-1150) en el viaje a España (1142) que cambió de raíz sus ideas acerca de las relaciones entre la Cristiandad y el Islam [16]. El buen abad comprendió entonces que la imagen que de los musulmanes se tenía

actual de Toledo sólo contiene códices latinos de a partir de fines del XII (J. M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo,* pp. 33-34). La biblioteca no aparece, por lo demás, inicialmente formada hasta alrededor de 1260 (Ch. Faulhaber, *Latin Rhetorical Theory in Thirteenth and Fourteenth century Castile,* pp. 39-41).

[14] R. Menéndez Pidal, «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», I, p. 727. Los Banū dil-Nūn, dinastas de Toledo en el siglo XI habían mostrado verdadera avidez en reunir en la ciudad cuanta biblioteca pudieron conseguir (José S. Gil, *La escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos,* p. 23).

[15] Reservas en tal sentido son expresadas por Ángel González Palencia, *El arzobispo don Raimundo de Toledo* (Barcelona, Editorial Labor, 1942), pp. 104-105. Más explícitos son aún los recientes estudios de José S. Gil: «De las autoridades que he podido consultar todos aceptan su posición como mecenas, pero no hablan de las razones o circunstancias que le impulsaron a hacerlo; además son escasos los datos personales que dan sobre el personaje» (*La escuela de traductores de Toledo,* p. 26). Más adelante pasa a considerar las razones que hubieran podido impedir a don Raimundo asumir dicho mecenazgo, incluyendo los motivos de Pedro el Venerable para interesarse en islamología (pp. 28-29). La misma clase de dudas formula también P. Racine. «Y a-t-il-eu une "école de Tolède?"», p. 33. El papel preponderante o decisivo del arzobispo don Raimundo fue formulado desde el primer momento por A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote,* p. 108.

[16] Así, por ejemplo, en Pierre Racine, «Y a-t-il eu une "école de Tolède"?», p. 35. Sobre Pedro el Venerable y su viaje, James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, Princeton UP, 1964). Ugo Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo,* pp. 8-18. Información detallada en J. S. Gil, *Obras de Pedro el Venerable,* en Juan Francisco Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1085-1208)* (Toledo, Diputación Provincial, 1976), pp. 270-274.

en Occidente era grotescamente irreal, así como de la futilidad de la Cruzada, hasta entonces idea favorita de su propia orden cluniacense. Persuadido de la ventaja de un planteamiento de lucha intelectual, se apresuró a reunir en torno a una traducción del Alcorán la primera serie de materiales islamológicos de la Europa cristiana, llamada a ser en adelante conocida como *Collectio Toletana* [17]. Lo único que cabe afirmar en esto con seguridad es la alta calidad y presteza con que se realizaron las tareas, en prueba una vez más de la preexistencia de la tradición y sólidas estructuras de apoyo con que en España, y eminentemente en Toledo, venía contando la labor de los traductores.

El problema del funcionamiento, por otra parte activísimo, de tan anómala «escuela» sigue en pie. Aparte de que no hay el menor indicio de ningún reconocimiento o patronato oficial, no existe tampoco base alguna para considerarla como institución de orden declaradamente eclesiástico. Es cierto que Domingo Gundisalvo pertenecía al alto clero y que otros colegas suyos fueron repetidamente acogidos por las filas capitulares [18]. Herman el Alemán terminó como obispo de Astorga, y el trabajo de Hugo de Santalla en Tarazona se adscribe a la protección de su obispo Miguel, mitrado en 1119. Sentido inconfundible reviste el hecho de que al menos ciertas tareas se realizaron bajo el mismo techo de la catedral. No abundan, por lo demás, muchos indicios de ningún más abierto mecenazgo, pero aun así es evidente que las tareas no hubieran podido desarrollarse sin el beneplácito de los titulares de la sede metropolitana. La mayor gloria de éstos fue la amplitud de espíritu con que no obstaculizaron el libre juego de un trabajo que rendía tributo al saber no cristiano y rozaba a veces la heterodoxia. Es preciso reflexionar después no sobre el muy problemático espíritu de «tolerancia» de aquellos orgullosos eclesiásticos franceses, sino sobre el sentido de urgencia y necesidad o, si se quiere, el relativo optimismo

[17] Pedro el Venerable utilizó entre otros a Herman el Dálmata, Roberto de Kent y un sarraceno llamado Mohamed (U. Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e XIII secolo*, pp. 9-14).

[18] Arcediano de Cuéllar en Segovia, vivía en Toledo en 1178 según A. González Palencia, *El arzobispo don Raimundo de Toledo*, p. 139. Juan Hispano desempeñó este mismo arcedianato y fue después deán de Toledo y obispo de Albarracín-Segorbe. Gerardo de Cremona fue también capitular toledano (J. F. Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII*, pp. 305-306 y 303).

que les hacía cerrar los ojos para no suscitar obstáculos. Es casi irónico pensar que Herman el Alemán terminaba en 1240 su traducción del comentario de Averroes a la *Ética a Nicómaco* en la capilla catedralicia de la Santa Trinidad [19]. Menéndez Pelayo hubo de dedicar con toda razón a la «escuela» un capítulo de su *Historia de los heterodoxos,* pero que por cierto es uno de los pocos no empañados de tragedias ni truculencias. Para su gloria, el Toledo del siglo XII no encendió hogueras ni para personas ni para libros.

Tanto la naturaleza como la magnitud del proyecto alfonsí no encuentran, en su girar sobre el eje de la traducción, más precedente que los orientales. Dicha actividad había sido decisiva para el crecimiento intelectual del Islam, así como lo más cercano que entre los musulmanes podría llamarse una política cultural dirigida. El equipo en torno a Ḥunayn se benefició no sólo del mecenazgo de al-Ma'mūn, que pagaba las traducciones al peso, sino también de diversidad de magnates situados en altos cargos políticos [20], que con ello respondían a la señal dada por la más alta instancia del poder. El mecenazgo prioritario con que se fomentan las tareas de traducción constituye un destacado aspecto de la sociología cultural de Oriente que ha de reproducirse después en la Península Ibérica, tanto islámica como cristiana. Lo hará primero a través de califas y reyes de taifas [21], y después de príncipes eclesiásticos, infantes y reyes como don Fadrique, Alfonso X y Pedro IV de Aragón. Va a llegar dignamente, por último, hasta los grandes nobles (don Enrique de Villena, marqués de Santillana) y maestres de órdenes militares en el siglo XV [22].

[19] R. Menéndez Pidal, «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», p. 736.

[20] Véase «The Patrons and Friends of the Translators» en Meyerhof, «New Light on Hunain Ibn Ishaq and his Period», pp. 713-720.

[21] Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente,* pp. 92-93. Posteriormente los sultanes magrebíes continúan la política cultural de las traducciones, sólo que entonces del español al árabe. Véase Muḥammad al Mannūnī, «Traductores e intérpretes en Marruecos bajo los sultanes Sa 'dies», *Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid* XI y XII (1963-1964), 333.

[22] A lo largo del siglo XV «la fuerza motriz que impulsa la corriente de traducciones de que nos venimos ocupando es netamente de índole regia o señorial», concluye Peter Russell, *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1500)* (Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1985), p. 58. Y en todo momento «la historia de las antiguas bibliotecas castellanas corre paralela con la de las traducciones hechas al amparo de nobles y seleccionadas

Una decisiva parte del gran designio alfonsí consistía simplemente en adueñarse, a través de un esfuerzo dirigido al vernáculo, «del patrimonio legado al país por la cultura árabe» [23]. Su plan de traducciones se extendió al Corán, el Talmud y la Cábala. Admitía además como «ciencia» todo el fenómeno humano a su alcance, sin excluir en cuanto tal lo religioso. Su sobrino don Juan Manuel trataba de excusarle por ello con la atribución gratuita de fines misionales y apologéticos que no se ven respaldados por los hechos:

> Otrosí fizo trasladar toda la secta de los moros, por que paresçiesse por ella los errores en que Mohamad, el su falso profeta, les puso et en que ellos están oy en día. Otrosí fizo trasladar toda la ley de los judíos et aun el su Talmud et otra sçiençia que an los judíos muy escondida a que llaman Cabala. Et esto fizo por que paresçiesse manifiestamente por la su ley que toda fue figura desta ley que los christianos avemos, et que tan bien ellos commo los moros están en grant error et en estado de perder las almas [24].

Se ha suscitado después cierto desconcierto crítico en torno a una afirmación tan amplia como aquélla de «toda la secta de los moros». Recientes trabajos detectan la formación en torno al monarca de una colección de materiales sobre vida y doctrina de Mahoma de carácter similar a la *Collectio Toletana* de Pedro el Venerable, pero de contenido distinto y de neto carácter antiislámico [25].

No es posible dejar de admirar hoy la firmeza con que don Alfonso se comprometía con una política cultural metodológicamente basada en la piedra angular de las traducciones. Sus contemporáneos no se hallaban menos impresionados, y los elogios protocolarios se colorean de legítimo homenaje en una valoración objetiva de logros situados más allá de toda adulación. El *Libro de las cruzes* le

con miras a complacerlos y adoctrinarlos», comenta Margherita Morreale, «Apuntes para la historia de la traducción en la Edad Media», *Revista de Literatura* 15 (1959), 3-10 (p. 6).

[23] É. Lévi-Provençal, *La civilización árabe en España,* Sexta edición (Madrid, Espasa Calpe, 1982), p. 120.

[24] *Libro de la caza,* pp. 519-520. La cura en salud de don Juan Manuel respecto a la finalidad apologética de tales traducciones es calificada como «dogmatic pietude» por N. Roth, «Jewish Translators at the Court of Alfonso X», p. 440.

[25] Sus probables ecos en la obra de San Pedro Damián son identificados por Walter Mettmann, «Eine Alfonsinische Kompilation Über die "secta de Mahomad"?», *Romanische Forschungen* 98 (1986), 277-303.

compara con Salomón «en buscar e espaladinar los saberes, doliendo se de la pérdida et la mengua que auían los ladinos en las sciencias de las significaciones sobredichas» [26]. El volumen de las traducciones alfonsíes ha de considerarse inmenso, pues por cuanto sabemos implicaba una puesta en castellano de cuanto libro utilizaba como fuente. Ha perecido, pues, una enorme masa de materiales de trabajo en vernáculo. El mismo rey Sabio derivaba también, sin duda, una notable satisfacción ante aquel *romanzar* que constituía el centro de gravedad de su esfuerzo intelectual. Si no soñó tal vez con semejarse a Salomón con todo aquel «espaladinar», sí lo hizo con Júpiter (según él, un rey poderoso y benéfico) de quien dice que «romançó las artes en Athenas liberales» y las hizo accesibles «en romanz de Grecia» [27].

[26] *Libro de las cruzes,* Ed. Lloyd Kasten y Lawrence B. Kiddle (Madrid-Madison, CSIC, 1961), p. 1.

[27] Observación de F. Rico, *Alfonso el Sabio y la «General estoria»,* p. 116.

TRADUCCIONES SECUNDARIAS. EL *MI'RĀŶ*

Las realidades de su tiempo se cobraron, en el caso del rey Sabio, el acostumbrado tributo con que penalizan a quien las ignora o intenta evadirse de ellas. La obra alfonsí se hallaba, como ya se dijo, condenada a permanecer casi desconocida en el exterior por la misma realización en vernáculo que era su esencia y en gran parte la hacía posible. Se ha dicho, por ejemplo, que si las *Partidas* se hubieran escrito en latín habrían constituido una base inevitable para toda codificación europea posterior. Pero también es cierto, a la inversa, que una obra concebida y llevada a cabo en dicha lengua habría sido no sabemos qué, pero jamás las *Partidas* [1].

Si la obra alfonsí ha dejado una huella visible fuera de la Península ha sido únicamente debido a las traducciones secundarias de que fueron afortunado objeto algunas de sus obras. Su catálogo y compleja historia se hallan en lo esencial por agotar. Existió así, por ejemplo, una versión latina del *Libro conplido en los judizios de las estrellas,* conocida como *De judiciis astrologiae* [2], pero al menos hay tres de aquéllas cuya recepción europea añade una faceta valiosa a toda valoración de su obra. Son la traducción del *Kitāb al-Mi'rāŷ an-nabī* o *Libro de la escala de Mahoma,* que con alta probabilidad cuenta entre las fuentes de *La Divina Commedia,* la del manual de magia *Picatrix* y

[1] «One may add that if he had ordered the *Partidas* written in Latin, it would have probably been accepted as the basic code of law for all Western Europe» (J. F. O'Callaghan, «Image and Reality: The King Creates His Kingdom», p. 30). Para la idea opuesta, A. Castro, «Acerca del castellano escrito en torno a Alfonso el Sabio», p. 7.

[2] Anthony J. Cardenas, «A survey of Scholarship on the Scientific Treatises of Alfonso X, el Sabio», *La Corónica* 11 (1983), 231-257.

por último las *Tablas alfonsíes,* obra de obligada referencia astronómica hasta el advenimiento de la ciencia moderna. En los tres casos se trata de obras de neto carácter oriental, cuyo éxito habla bien alto de la avidez con que se contemplaba aquel tipo de saberes y de su capacidad de sugestión sobre el intelecto y mentalidad de Occidente. Los españoles, inmersos en su cultura cristiana, no eran únicos en su ceder a la capacidad seductora de lo arábigo.

Dos de estas obras caían en la época, aunque no en la nuestra, bajo el concepto de científicas. El *Gḥayat al-ḥakīm* o *Meta del sabio* del pseudo Maslama ibn Aḥmad al-Maŷrītī, libro escrito en al-Andalus a mediados del siglo XII, es reconocido como uno de los más importantes de la magia astrológica oriental [3]. Su remota supuesta fuente era probablemente Hipócrates (*Bugratis* o *Puqratis* para oídos árabes), de donde el extraño nombre latino de *Picatrix* con que estaba destinado a una gran fortuna europea. Se mezclan en él abundantes elementos del hermetismo y de la magia neoplatónica con otros de remota procedencia hindú e iraní. *Picatrix* aborda el estudio de la magia como una alta vocación o meta intelectual, que incluso exige una disciplina ascética a sus sabios. En su más alto logro, éstos han de tener acceso al mundo de los espíritus para compartir su poder al invocarlos con auxilio de sahumerios, postraciones y conocimientos astrológicos minuciosamente descritos. No hay en ello nada de vedado ni de diabólico, pues se trata en realidad de la frecuentación de ángeles y espíritus o *daimones* benéficos, que proclaman junto al mago lo ilimitado del poder de Dios. *Picatrix* fue traducido al castellano hacia 1256 y su texto incompleto fue identificado por Solalin-

[3] Son aquí indispensables los estudios de David Pingree, «Some of the Sources of the 'Gḥayat al-ḥakīm'», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 44 (1980), 1-15. «Between the *Gyaya* and the *Picatrix.* The Spanish Version», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 44 (1981), 27-56; así como su edición de *«Picatrix». The Latin Version of the Gḥayat Al-Ḥakīm* (Londres, The Warburg Institute-University of London, 1986). Traducción moderna a nombre de Abū-l-Qāsim Maslama ibn Aḥmad, *«Picatrix» y el fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar,* ed. M. Villegas (Madrid, Editora Nacional, 1982). Véanse además, de entre una extensa bibliografía, los trabajos de Henry Kahane y Angelina Pietrangeli, «*Picatrix* and the Talismans», *Romance Philology* 19 (1965-1966), 574-593; «Hermetism in the Alfonsine Tradition», *Mélanges à Rita Lejeune,* 2 vols. (Gembloux, Editions Duculot, 1969), I, 443-457; Vittoria Perrone Compagni, «*Picatrix Latinus.* Concezioni filosofico-religiose e prassi magica», *Medioevo* 1 (1975): 237-337.

de en la Biblioteca Vaticana [4]. Son visibles sus huellas en el léxico y terminología alfonsí relacionada con el hermetismo [5]. Hay también indicios de su utilización en las partes finales del *Lapidario,* sobre todo en sus preocupaciones de orden talismánico. Se carece de noticias directas acerca del autor ni la fecha de su traducción secundaria al latín, pero no cabe duda de que fue muy temprana y hasta es posible que estuviera ya realizada para 1258 [6]. Su circulación hasta el día de hoy como gran clásico de las artes mágicas en lengua francesa, italiana e inglesa constituye una dilatada provincia bibliográfica que no es momento ahora de recorrer.

No hay en cambio ningún problema con la unánime aclamación que hoy rodea a las *Tablas alfonsíes,* reconocidas como el más indiscutible logro del regio mecenazgo astronómico. Calculadas por el meridiano de Toledo entre 1263 y 1272, se basan sobre las conocidas como *Toledanas* y hechas en aquella ciudad un siglo antes por el gran sabio Azarquiel [7]. Su mayor exactitud las sostuvo por espacio de siglos en el más alto aprecio, e hizo del rey castellano una autoridad familiar para todo astrónomo. Perdidas, salvo su prólogo, en versión española, fueron objeto de adaptaciones latinas en París entre 1320-1330 por varios expertos en astronomía [8]. La más afortunada, debida a Juan de Sajonia, circuló por todas las universidades e incluso en España, donde a su vez originó dos traducciones castellanas. Las tablas latinas de Juan de Sajonia fueron impresas en Venecia en 1483, y llegaron a conocer cuatro o cinco ediciones hasta 1553 [9]. Las *Tablas alfonsíes* constituyen un monumento de la astrono-

[4] Antonio G. Solalinde, «Alfonso X, astrólogo. Noticia del manuscrito Vaticano, Reg. Lat., Núm. 1283», *Revista de Filología Española* 13 (1926), 350-356. Sobre su lengua, Gardiner H. London, «A Note on Alphonsine Transcription of Arabic», *Studies in Honor of Lloyd A. Kesten* (Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1975), 129-134.

[5] Charles F. Fraker, «A Hermetic Theme in the *General estoria*», *Homenaje a Hans Flasche* (Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1991), 257-268 (pp. 266-267).

[6] D. Pingree, «Between the *Ghaya* and *Picatrix*», p. 28. Señala sus frecuentes hispanismos Perrone Compagni, «*Picatrix latinus*», p. 243.

[7] Sobre Azarquiel (Ibn Zarquiyāl) y esfuerzos similares de nuestra astronomía musulmana véase el excelente resumen de J. D. North «Tablas astronómicas en al-Andalus», *El legado científico de al-Andalus* (Madrid, Museo Arqueológico Nacional, 1992), 37-44.

[8] Trabajos estudiados por José Martínez Gázquez, *Traducción castellana de los Cánones de Juan de Sajonia. «Las tablas de los movimientos de los cuerpos çelestiales del ilustrísimo Rey don Alonso de Castilla», seguidas de su «additio»* (Universidad de Murcia, 1989).

[9] Venecia, 1492; Venecia, 1518-1521; Venecia, 1524; París, 1545, reeditada en 1553. Véase Owen Gingerich, «Alfonso the Tenth as a Patron of Astronomy», *International Syposium Al-*

mía tolemaica, a cuyos principios permanecen, como era de esperar, rigurosamente fieles. El mismo Copérnico (1473-1543) poseyó un ejemplar de la de Venecia 1492 desde sus años de estudiante en la universidad de Cracovia, donde habían permanecido como texto oficial de los estudios astronómicos hasta 1488 [10].

El caso más interesante, en un terreno más amplio, es el planteado por el *Mi'rāŷ*, libro fantástico de inspiración coránica (azora 17, 1) que narra la subida del Profeta a los cielos, por la escalera que le da nombre, para su encuentro con Dios y una visita a las provincias escatológicas del paraíso y el infierno [11]. El temprano *Setenario,* de redacción delegada por don Fernando al que todavía no era más que heredero, enaltece ya al *Mi'rāŷ* como obra de un prestigio casi sacro:

> Et proéuasse otrossí por Mahómat, que dizen los moros que ffue propheta de Dios; que él ffizo un libro a que llaman en aráuigo Amorchrch, que quier dezir del ssubimiento. Et esto es porque quiso ffazer creyente por aquel libro que él subiera al çielo e que él viera a Dios e que ssopiera mucho de las ssus poridades (p. 118).

Por orden del rey Sabio lo tradujo del árabe al castellano hacia 1263 uno de sus mejores auxiliares, Abraham Alfaquim o Abraham de Toledo, conocido también por su experto trabajo en las obras astronómicas relacionadas con la *Açafeha* o lámina universal de Azarquiel [12]. Dicha versión castellana de la leyenda islámica se halla por desdicha perdida y sólo se conoce hoy a través de las respectivas

fonso X of Castile the Learned King, ed. de F. Márquez Villanueva and C. Vega (Cambridge: Department of Romance Languages, Harvard University, 1990), 30-44 (p. 41n).

[10] Edward Rosen, «The Alphonsine Tables and Copernicus», *Manuscripta* 20 (1976), 163-174.

[11] Ediciones y estudios de José Muñoz Sendino, «*La escala de Mahoma*»: *Traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio* (Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1949). Enrico Cerulli, *Il «Libro della scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della «Divina Commedia»* (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949) y *Nuove ricerche sul «Libro della scala» e la conoscenza dell'Islam in Occidente* (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1972). El capítulo final de estas *Nuove ricerche* fue publicado como «Conclusiones históricas sobre el *Libro de la escala*», *Al-Andalus* 37 (1972), 77-86. Traducción francesa de la versión latina por Gisèle Besson y Michèle Brossard-Dandré, *Le «Livre de l'échelle de Mahome»* (París, Livre de Poche/Lettres Gothiques, 1991).

[12] J. Gil, *La escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos,* pp. 75-80. J. M. Millás Vallicrosa, *Estudios sobre Azarquiel* (Madrid, CSIC, 1950). Julio Samsó, «Sobre el tratado de la azafea y de la lámina universal: intervención de los colaboradores alfonsíes», *Al-Qanṭara* 8 (1987), 29-47. E. Cerulli, *Il «Libro della scala»*, pp. 17-22.

versiones francesa y latina, cuya introducción menciona el haberse realizado ambas por deseo expreso de don Alfonso. El autor resulta en este caso bien conocido, pues se identifica él mismo como Bonaventura de Siena, miembro del equipo de colaboradores italianos reunidos para los trabajos jurídicos y que se titula en el prólogo «prefati domini regis notarius atque scriba» [13].

Es de notar que la obra era ya conocida en la España cristiana con anterioridad a esta versión al castellano, pues uno de sus episodios aparece citado en un códice latino de Uncastillo poco posterior a 1222 [14]. Aunque procedente de una tradición textual distinta, el relato se halla también resumido en la *Historia Arabum* de don Rodrigo Ximénez de Rada, de donde saltó a la *Estoria de Espanna* alfonsí [15]. El *Mi'rāŷ* se basa en leyendas de la tradición del Profeta elaboradas en Oriente por diversos autores de los siglos VIII y IX. Aunque en realidad se tratara de una obra de carácter popular, fue tomada en Occidente por un libro sacro o canónico dedicado a exponer la teología o concepto musulmán acerca del paraíso y del infierno. Es éste el motivo de que aparezca añadida en ocasiones a la *Collectio Toletana* de materiales islámicos reunida por iniciativa de Pedro el Venerable en Toledo a mediados del siglo anterior [16]. Sus ecos se detectan en el mismo *Setenario* del rey Sabio y en diversos tratadistas de los siglos XIV, XV y XVI como Ramón Llull, San Pedro Pascual, fray Francisco Eiximenis, fray Alonso de Espina, Juan de Andrés, Antonio de Torquemada y Bernardo Pérez de Chinchón [17].

El *Mi'rāŷ* se incorporó en todas partes a la apologética antimusulmana como argumento decisivo acerca del carácter bajamente material de la escatología musulmana. Pero son sin embargo sus ecos en el terreno literario los que hacen de este libro un eslabón privilegiado para las relaciones entre Oriente y Occidente en la baja

[13] J. Muñoz Sendino, *«La escala de Mahoma»*, p. 252. Sobre el autor de la traducción, p. 84. E. Cerulli, *Il «Libro della scala»*, pp. 22-23.

[14] Texto recogido y estudiado por E. Cerulli, *Il «Libro della scala»*, pp. 331-334.

[15] Transmisión estudiada textualmente por E. Cerulli, *Il «Libro della scala»*, pp. 335-345.

[16] J. Muñoz Sendino, *«La escala de Mahoma»*, p. 82. E. Cerulli, *Il «Libro della scala»*, pp. 384 y ss. No entró, sin embargo, a formar parte de la publicación de buena parte de la *Collectio Toletana* por Teodoro Buchman (o Bibliander) en Basilea, 1550 (E. Cerulli, *Nuove ricerche*, p. 200), pues el interés en una obra como aquella decaía ya para esas fechas.

[17] Tales ecos, tanto españoles como europeos, son la materia principal de E. Cerulli en sus *Nuove ricerche*.

Edad Media. En 1919 nuestro arabista don Miguel Asín Palacios publicaba su clásica *Escatología musulmana en la «Divina Comedia»*, libro llamado a suscitar una apasionada polémica en el terreno de los estudios dantistas [18]. La extraordinaria erudición de aquella obra ponía sobre el tapete un panorama de cercanas coincidencias temáticas y estructurales entre la *Divina commedia* y el conjunto de la literatura árabe acerca de los lugares de ultratumba. No poco escandalizados por lo que se les antojaba una mácula arrojada sobre la gloria del gran florentino, los dantistas replicaron en conjunto que éste ignoraba el árabe y no pudo jamás acceder a dicha área de conocimientos especializados. Asín Palacios no lograba, con todo, identificar vías precisas para dicha eventual transmisión y tendía a considerarla en lo esencial como parte de influencias difusas o de alguna traducción perdida del místico murciano Ibn 'Arabī. El enojoso *impasse* crítico se hallaba destinado a entrar en una nueva etapa al ser por fin identificado el tipo de fuente que había venido postulando la prudencia crítica de algunos [19] y que por desgracia Asín Palacios no llegó nunca a conocer. Vino a llenar este hueco crucial el descubrimiento de los manuscritos de las traducciones latina y francesa que simultáneamente publicaron en 1949 José Muñoz Sendino y el italiano Enrico Cerulli [20]. Si bien no se señala ningún *riscontro* textual entre los textos conocidos del *Mi'rāŷ* y la *Divina Commedia,* sí se dan entre ambas

[18] Aparecida como discurso de ingreso en la Real Academia Española, *La escatología musulmana en la «Divina Comedia»* (Madrid, 1919). Reeditada con la *Historia y crítica de una polémica* (Granada, Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943). Reediciones más recientes del Instituto Hispano Árabe de Cultura (Madrid, 1963) y Editorial Hiperión (Madrid, 1984). Para una nueva ojeada al problema como parte de las influencias orientales en Dante véase ahora María Rosa Menocal, «Italy, Dante and the Anxieties of Influence», cap. 5 de *The Arabic role in Medieval Literary History* (Philadelphia, U. of Pennsylvania P, 1987).

[19] En especial Carlo Consiglio, «La aportación de don Miguel Asín a los estudios dantescos», *Al-Andalus* 10 (1945), 225-229.

[20] Ambos editores estudiaron el manuscrito Ms. Laud Misc 537 de la Biblioteca Bodleiana (Oxford) y otro de la Bibliothèque Nationale de París, Cod. Lat. 6.604. Dichos códices no eran en rigor desconocidos, pero aunque habían sido catalogados en múltiples ocasiones desorientaban al hallarse descritos como simples materiales coránicos y no como tales traducciones alfonsíes. Se adelantaba a señalar su verdadera importancia Ugo Monneret de Villard, *Lo studio del' Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo,* pp. 53-54. Para un resumen crítico acerca de las ediciones de Muñoz Sendino y Cerulli, Peter Wunderli, *Études sur le livre de l'Eschiele Mahomet. Prolégomènes à une nouvelle édition de la version française d'une traduction alphonsine* (Winterthur, Éditions P. G. Keller, 1965).

obras bastantes coincidencias harto difíciles de explicar por ninguna otra vía [21]. Pero, sobre todo, queda así obviado el problema de justificar la familiaridad de Dante con la escatología musulmana. Venía a incidir también ésta en la discusión teológica del momento acerca del carácter espiritual o material de las penas del infierno. Por lo demás, el conocimiento bien fuera del *Liber scalae Machometi* o del *Livre de l'eschiele Mahomet,* se compagina sin dificultad con el interés general en materias islámicas legado a Dante por el magisterio de Brunetto Latini [22].

Volviendo al terreno del rey Sabio, es posible comprender su interés en el *Mi'rāŷ* tanto como material aprovechable para sus tareas historiográficas o como posible arma de polémica anti-islámica, según menciona el traductor, aunque sin deslindar del todo si dicha intención es suya o del monarca:

> ... ut Machometi non minus abusiva quam derisoriam contra Christum tenere attemptata notescant, et ipsius Christi fidei veritas comparata mendaciis plus delectet... redditur namque lux ex tenebrarum cognicione accepcior, et contrariorum quorumlibet iuxta sepositorum euidencior est natura (p. 252).

Tal propósito edificante lo mismo puede ser del rey que de Bonaventura de Siena, lo mismo una finalidad primordial o una simple excusa por el atrevimiento de poner en manos de cualquier lector un texto religioso de carácter tan destacadamente islámico. Lo que

[21] Es de respaldar la lista de semejanzas ofrecida por J. Muñoz Sendino, y en la que figuran episodios tan memorables como la escena de Dante con Beatriz en lo más alto del cielo astronómico y la apoteosis del Paraíso (*La «Escala de Mahoma»*, pp. 235-237). Igualmente la serie estudiada por Cerulli y que, tras extremar toda posible cautela, termina por aprobar como válidas (*Il «Libro della scala»*, pp. 523-546).

[22] Su *Tesoretto* en verso de 1262, así como el *Tesoro* (1266) tan conocido de Dante ofrecen «simbolismos y descripciones parecidas al *Mi'rāŷ*» (J. Muñoz Sendino, «La escala de Mahoma», p. 82). La probabilidad de que fuera Brunetto Latini quien familiarizase a Dante con el *Mi'rāŷ* permanece con todo, por el momento, en un terreno especulativo. E. Cerulli le suscita dificultades cronológicas, pues en 1260, fecha de la visita de Latini a la corte del rey Sabio, la obra no había sido aún traducida (*Nuove ricerche sul «Libro della scala»*, p. 17). Por lo demás, y como observa C. Consiglio, la influencia de la cultura arábiga sobre Dante se ha reconocido siempre y seguiría siendo importante aun si se rechazaran todas las tesis de Asín Palacios («La aportación de don Miguel Asín Palacios a los estudios dantescos», pp. 226 y 228). Véase el capítulo sobre «Dante e l'Islam» de E. Cerulli, *Il «Libro della scala»*, pp. 502 y ss.

no se perfila ya tan viable es que la presencia del *Mi'rāŷ* fuera tan monolítica como para constituir lo único que de la «secta de Mahoma» (y contra el testimonio de don Juan Manuel) llegara a ser incluido en el proyecto alfonsí, cuando nadie en España podía ignorar el carácter básico que en un proyecto de esa clase tenía que asumir el Alcorán [23].

Consideración fundamental en torno al *Mi'rāŷ* y no incompatible con las susodichas finalidades es la de su preferente estimación como obra literaria, sobre todo si se recuerda que ninguna otra pieza del canon alfonsí fue (que se sepa) objeto de la promoción que supone su simultáneo paso a tres lenguas. No es preciso encarecer el relieve con que un producto tan puro de la fantasía sensual arábiga podía quedar investido en su contraste frontal con la literatura cristiana que rodeaba a don Alfonso. Situada al otro extremo, la experiencia vital de los castellanos había sido desde sus comienzos una negación de valores de ese orden. Su misma lengua castellana era rudimentaria en lo relativo a los sentidos y por eso tanto el léxico del color [24] como el de la cocina aparecían colonizados en ella de arabismos y galicismos. Se comprende que el *Mi'rāŷ* causara un fuerte impacto por su alianza (incluso más acá del arte) de lo elemental con lo exótico. En pleno auge de la seca mentalidad escolástica, el libro del viaje de Mahoma rinde un homenaje brutalmente material (si se quiere) al imperio de las sensaciones. Su imaginación desbocada se anuda, conforme a un tratamiento de cierta ingenuidad épica, con lo más primario de unos sentidos que, tanto en el dolor como en el goce, se hallan siempre tensos hasta el paroxismo. Así como su Infierno rebosa de torturas, hedores y monstruos, su Paraíso se anega de piedras preciosas, telas suntuosas y placeres de toda clase. También, por este camino, una mina de sugerencias eróticas, con morosa deleitación en el tema de las huríes, que desde la eternidad esperan

[23] Reconoce lo obligado de dicha traducción como parte del proyecto alfonsí U. Monneret de Villard, *Lo studio del Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, p. 53. Es difícil, pues, de admitir la opinión de que la noticia de don Juan Manuel se refiriera únicamente al *Mi'rāŷ*, enunciada por L. P. Harvey, «The Alphonsine School of Translators», p. 114. Aún menos verosímil es que el rey de Castilla encontrase resistencia pasiva de sus mudéjares para hacerle disponible un auténtico Alcorán arábigo (p. 114).

[24] «Los escritores del medievo español no tenían los ojos abiertos al color del mundo de la naturaleza que los rodeaba», comienza por observar R. M. Duncan, «Adjetivos de color en el español medieval», *Anuario de Estudios Medievales* 5 (1968), 463-472 (p. 463).

impacientes al bienaventurado que se les destina. Casi a modo, además, de la jerarquizada angelología cristiana, son aventajadas a su vez por las maravillosas *dalcoralas* o grandes damas del Paraíso, que rebosantes de deseo salen al encuentro de sus futuros esposos. Es de preferir aquí el frescor con que las describe la versión en viejo francés:

> Et dedenz ces paueillons si nascent par soi meismes, sicom il plait ad diex, fammes, que sunt appelez en sarrazinois dalcoralem, que uuolt tant dire com les dammes merueilleuses; quar si sunt elles sanz dote. Quelles sunt si tresgrans que chasqun des sorcils delles estoit ausinc grant, com est li arc, qui pert en les nues du ciel. Et la beauté delles est si grant que nul ne le porroit conter; quelques gettent si grant clarte de lor corps que hom les puet and plus grant peine regarder, quil ne fait le soleil; et les paueillons deuant dits si sunt toz clos entor que nun nientre; et les dammes deuant dittes inascent dedenz en maniere derbe, quant elle ist primierement de la terre; et quant elles sunt nees et formes, elles se couourent de lor chieuoux, qui sunt plus beaux et plus clers que boche mortel poust deuiser (p. 384).

«Hay en esta redacción una atmósfera de luz, color y sonido recargadísima y deslumbrante» [25]. El *Mi'rāŷ* sólo documentaría por esto una subida de grado en el gusto por un tipo de literatura fantástica ya introducido en la Península con la cuentística apóloga de origen oriental. Su presencia en el canon alfonsí muestra cómo el rey no ignoraba ni menospreciaba la literatura árabe, aunque deliberadamente se cerrara a su imitación directa, igual que hacía también con lo provenzal. El libro ilustra además la medida en que dicha leyenda islámica era reconocida como algo aparte y capaz de inducir en aquel momento la clase de sacudida profunda que el *Mi'rāŷ* podía causar en la época. Como tal la ha reconocido don Alfonso, si bien ha impuesto a su conciencia de escritor una alta barrera contra aquel tipo de valores literarios, que no adoptará nunca. La fantasía, como el erotismo, representan un extremo de islamización inaceptable por razones no de estética literaria, sino estrictamente políticas, para el modelo de rey castellano que aquél se proponía encarnar.

No ha sido ésa la actitud de Dante, cuyo conocimiento del *Mi'rāŷ* no puede quedar trivializado en el sentido de un simple uso

[25] J. Muñoz Sendino, *«La escala de Mahoma»*, p. 223.

mecánico de ciertas instancias temáticas o narrativas. Si bien no se haya considerado desde este ángulo, el fantástico viaje del Profeta deberá contar además como un factor presente en la visión artística de la *Divina Commedia.* Una fantasía puesta en libertad por el contacto con lo oriental se refinaba hasta cumbres supremas al aliarse en ella con el alegorismo que marcaba la tarea creadora del Occidente cristiano. Dejaba éste de ser allí frio o mecánico, igual que la intensidad sensual del modelo árabe se transformaba en amplitud de horizontes y maravilloso realismo. Dante reaccionaría en esto (perdónese la expresión) a lo «mudéjar», y ayuda a comprender que los españoles (un Juan Ruiz, por ejemplo) no estaban hechos de una madera diferente cuando también se rendían a sus halagos aculturadores. En un cierto momento, el impacto directo de la civilización árabe no podía dejar a nadie indiferente y todo se jugaba en cuestión de experiencias y de distancias. Roberto Guiscardo y sus normandos, conquistadores de la Sicilia musulmana, vinieron a hacer casi lo mismo que Alfonso VI y sus castellanos en Toledo, con simultaneidad muy cercana [26].

Tanto en Italia como en España el *Mi'rāŷ* dejó tras de sí hasta fines del siglo XV una estela de ecos y reelaboraciones, al modo de una micro «materia» que situar por debajo de la carolingia, bretona y troyana. En la Península Ibérica, su fuerte impacto queda atestiguado por la apuntada multiplicidad de versiones, pues San Pedro Damián trabajaba sobre una traducción resumida del mismo *Mi'rāŷ*, pero casi con certeza distinta de la alfonsí [27]. Por contraste, es de recordar la escasa penetración que en la Península tuvo la materia artúrica bretona, que en el resto de Europa se encargaba de manipular

[26] Roberto Guiscardo hizo acuñar moneda con inscripción árabe como «Emir de Sicilia» y establece su corte en Palermo, continuando en cuanto a estilos de vida y actividad cultural el modelo de sus anteriores dueños musulmanes. Véase Helene Wieruszowski, «Roger II of Sicily, *Rex Tyrannus,* in Twelfth-Century Political Thought», *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971), 51-97 (pp. 54 y 61).

[27] E. Cerulli, *Il «Libro della scala»,* p. 319. Sobre el manejo de materiales alfonsíes por San Pedro Damián véase el citado estudio de W. Mettman, «Eine Alfonsinische Kompilation Über die "secta de Mahomad"?». Por lo demás, la atribución a San Pedro Damián se realiza con toda clase de reservas, dadas las objeciones formuladas por este mismo libro acerca de las dificultades que tal paternidad suscita (pp. 321 y ss.). Igualmente Ramón Menéndez Pidal, «Sobre la bibliografía de San Pedro Pascual», *Bulletin Hispanique* 4 (1902), 297-304. La misma existencia real de San Pedro Pascual es ahora puesta en duda, por Jaume Riera i Sans, «La invenció literaria de Sant Pere Pasqual», *Caplletra* 1 (1986), 45-60.

hasta la saciedad los registros de la fantasía, la magia y el erotismo. Habrá de quedar, pues, como capítulo abierto a más estudio si ello podría deberse a que dichas instancias literarias, ajenas en principio a la sobria sensibilidad castellana, no vendrían a identificarse para ésta como un fenómeno de importación, sólo que, al igual que en otros terrenos, adscrito al sur arábigo y no al norte ultrapirenaico.

MOROS Y JUDÍOS

«Alfonso X osciló entre el Occidente cristiano y el mundo oriental... Pero lo más original de su proyecto cultural entronca directamente con las fuentes orientales» [1]. Es preciso comprender que al proceder así no era el rey ningún filosemita ni un renegado cultural de ninguna especie. La crítica se ha mostrado sorprendida de no hallar manifestaciones de benevolencia o simpatías explícitas hacia moros ni judíos en su obra poética, histórica ni jurídica [2]. No se ha ocultado así cierto asombro ante el tratamiento dado a la biografía de Mahoma en la *Estoria de Espanna,* donde se recogen toda suerte de notas peyorativas acerca del Profeta, cuyo cuerpo putrefacto es al final devorado por los perros [3]. El rey Sabio tiene al alcance de su mano toda suerte de fuentes privilegiadas para ofrecer un enfoque objetivo (o al menos equilibrado) acerca de un personaje histórico crucial, pero prefiere atenerse al patrón de toscas leyendas anti-islámicas que hereda del *Chronicum mundi* de Lucas de Tuy y la *Historia Arabum* del arzobispo don Rodrigo Ximénez de Rada [4]. En los

[1] Julio Valdeón, «Alfonso X: semblanza de un reinado», *Revista de Occidente* 43 (diciembre, 1984), 15-28 (p. 23).

[2] M. R. Lida se considera obligada a advertir «la incapacidad de Alfonso, a pesar de sus contactos con judíos y árabes, de admitir otra religión que la suya» («La *General estoria*: notas literarias y filológicas», p. 127). Son aquí de poner en tela de juicio qué otras tácitas alternativas habrán podido alimentar dicha decepción en la ilustre investigadora.

[3] L. P. Harvey, «The Alphonsine School of Translators», pp. 114-115.

[4] Bernard Richard, «L'Islam et les musulmans chez les chroniqueurs castillans du Moyen Age», *Hesperis Tamuda* 12 (1971), 107-132. Redactadas ya estas páginas, insiste en puntos de vista similares Colin Smith, «"Convivencia" in the *Estoria de España* of Alfonso X», *Hispanic Medieval Studies in Honor of Samuel G. Armistead* (Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1992), 291-301. El militante carácter anti-islámico de Lucas de Tuy y de Ximénez de

momentos en que era de esperar (bajo el soplo, sobre todo, de la emoción religiosa) llegaba a expresarse con dureza acerca de ambos pueblos que, en cuanto infieles, son para él dignos de toda reprobación. En las *Cantigas de Santa Maria* se airean sin reparos los usuales estereotipos negativos: el judío codicioso, diabólico y asesino de niños o el moro traicionero, de aspecto aborrecible y piel casi negra [5].

Tampoco el estatuto jurídico reservado en las *Partidas* a moros y judíos (VII, 24, y VII, 25) se distingue en su letra por ninguna ruptura favorable respecto a la tradición ni a lo establecido por la ley eclesiástica acerca del trato de infieles [6]. Alfonso se adhiere allí, en lo esencial, al concepto agustiniano acerca de las condiciones bajo las cuales la sociedad cristiana ha de aceptar la diáspora. Los judíos son «sufridos» (VII, 24, 1) por los reyes cristianos, con tal de que

Rada es ampliamente estudiado por Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (el enemigo en el espejo)* (Madrid, Rialp, 1984), pp. 210 y ss. El Toledano se atenía para la biografía de Mahoma a versiones polémicas de los siglos IX y X, así como a la tradición de Juan Damasceno (p. 222). Sobre la normalidad de tales actitudes, Norman Daniel, «Learned and Popular Attitudes to the Arabs in the Middle Ages», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1977), 41-52.

[5] Albert I. Bagby, «Alfonso X el Sabio compara moros y judíos», *Romanische Forschungen* 82 (1970), 578-583; «The Jew in the *Cantigas de Santa Maria* of Alfonso X, el Sabio», *Speculum* 46 (1971), 670-688. El énfasis en el color atezado de los musulmanes (*Ethiopibus similes*) se muestra como indicio de las tendencias más anti-islámicas a partir de la *Historia Compostellana,* según anota Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval,* p. 139. Sobre la presencia de este rasgo en la historiografía alfonsí, *ibid,* p. 242. «Mientras que el color característico de las fuerzas cristianas [Santiago apóstol] es el blanco... el color del diablo y los musulmanes es el negro» (*ibid.,* p. 236). Rafael Ocasio, «Ethnic Underclass Representation in the *Cantigas*: The Black Moor as a Hated Character», *Estudios alfonsinos y otros escritos. En homenaje a John E. Keller y a Aníbal A. Biglieri* (Nueva York, Alfonso el Sabio Institute, 1991), 183-188.

[6] Trabajos de Dwayne E. Carpenter, «Jewish-Christian Social Relations in Alphonsine Spain: A Commentary on Book VII, title XXIV, Law 8 of the *Siete Partidas*», *Florilegium Hispanicum. Medieval and Golden Age Studies Presented to Dorothy Clotelle Clarke* (Madison, Seminary of Medieval Studies, 1983), 61-70; «Minorities in Medieval Spain: The Legal Status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*», *Romance Quarterly* 33 (1986), 275-287, «Tolerance and Intolerance: Alfonso X's Attitude Towards the Synagogue as Reflected in the *Siete Partidas*», *Kentucky Romance Quarterly* 31 (1984), 31-39; *Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on «Siete Partidas» 7.24 «De los Judíos»* (Berkeley, U. of California, P., 1986); «Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a las *Siete Partidas*», *Al-Qanṭara* 7 (1986), 229-252; «Minorities in Medieval Spain: The Legal Status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*», *Romance Quarterly* 33 (1986), 275-287. Por lo que toca en especial a los judíos, «La legislación de Alfonso X y los judíos», en Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana,* 2 vols. (Madrid, Altalena, 1981), I, pp. 92-94.

vivan «mansamente y sin bollicio malo» (VII, 24, 2) ni hacer proselitismo. Ninguno de ello podrá gozar de «lugar honrado nin oficio público» (VII, 24), ni tener siervos cristianos en sus casas, aunque sí para el trabajo en sus heredades o talleres. Conforme a recientes disposiciones conciliares deberán llevar «alguna señal cierta sobre las cabezas» (VII, 24, 11) por las que sean claramente reconocidos. El estado legal de los moros se define en términos similares. En ambos casos se declara reo de muerte al cristiano que judaizare o islamizase, y se protegen, por el contrario, los derechos y dignidad personal de los que voluntariamente se hagan cristianos, que nunca han de ser llamados «tornadizos» (VII, 25, 3). Se sale al paso, sobre todo, de la convivencia o relaciones de vecindad entre judíos y cristianos, y es porque sin duda éstas se daban bajo circunstancias muy concretas:

> Otrosí defendemos que ningunt cristiano ni cristiana non convide a ningún judío nin judía, nin reciba otrosí convite dellos para comer en uno, nin beban del vino que es fecho por manos dellos. Et aun mandamos que ningunt judío non sea osado de bañarse en baño en uno con los cristianos. Otrosí defendemos que ningunt cristiano non reciba melecinamiento nin purga que sea fecha por mano de judío; pero bien la puede recibir por consejo de algunt judío sabidor, solamente que sea fecha por mano de cristiano que conosca et entienda las cosas que son en ella (VII, 24, 8).

El trato sexual entre cristianos y miembros de ambos grupos será también castigado con la máxima severidad. En todo este cúmulo de restricciones se advierte, sin embargo, cierta diferencia en favor de los judíos [7]. Su caso no es comparable con el de los musulmanes, pues en tiempos «fueron muy honrados et habíen grant privillejo sobre todas las otras gentes; ca ellos tan solamente eran llamados pueblo de Dios» (VII, 24, 3). Se establecen leyes que garantizan el respeto a las sinagogas (con tal de que no se edifiquen de nuevo) y a la observancia del sábado por los judíos. Las disposiciones relativas a moros están obviamente preocupadas por los continuos casos de tránsfugas o apóstatas islamizantes, uno de los problemas de fondo

[7] «Frente a esto, se percibe también en el código que analizamos cierta inclinación a tratar humanamente a los judíos y bastante interés por ellos» (Y. Baer, *Historia de los judíos en España*, 1, p. 93).

de la vida medieval española a cuya realidad no se le ha prestado aún la debida atención [8]. La ausencia allí de toda legislación relativa a usuras ha sido modernamente calificada de «asombrosa» [9].

Cómo pueda compaginarse todo lo anterior con la convivencia que había alrededor del rey Sabio y agrupaba a cristianos, moros y judíos para hacer música en honor de la Virgen María podrá parecer un círculo cuadrado a ojos no avezados a las realidades de la España de las tres religiones. Es preciso comprender, sin embargo, que la pacífica cercanía de éstas no ha dejado de revestir en ningún momento tanto la precariedad como la urgencia de una inevitable situación *de facto*. Las respectivas *leyes* o creencias no han cedido nunca ante las otras en el plano doctrinal, ni han profesado tampoco ningún principio de indiferencia o libertad religiosa. Lo que sí se mantuvo en la práctica fue un *status quo* de tregua o desarme que permitía la existencia continuada de las tres religiones, siendo de tener en cuenta que la libertad de creencia era entonces mucho más importante a este nivel colectivo o de grupo que no (como a la moderna) en el terreno individual. La medida en que una situación de esta clase pueda ser calificada de «tolerancia» queda desde luego como cuestión de puntos de vista o de un simple escarceo semántico. Aun sin asumir una actitud militante, la comunidad cristiana sitúa más allá de toda discusión su supremacía y se reserva siempre el derecho de ser juez y parte en el caso de eventuales conflictos. Aunque cristianos, moros y judíos desearan prescindir idealmente de los otros pueblos, sabían que les era imposible hacerlo, y de ahí un completo divorcio entre la teoría y la práctica de tres leyes persuadidas de su exclusividad irrenunciable, pero dispuestas a anteponer

[8] Es de notar que a la vez que la apostasía se castiga con las máximas penas, la ley estipula al mismo tiempo las condiciones en que el renegado puede beneficiarse de amnistía: la acusación por tal delito prescribe al cabo de cinco años y se declara «Por qué razones el cristiano que se tornare judío o moro, et se repiente tornándose después a la ley de los cristianos, se pueda excusar de la pena sobredicha» (VII, 25, 8). Amplia discusión de este importante aspecto en Robert I. Burns, «Renegades, Adventurers, and Sharp Businessmen: The Thirteenth-Century Spaniard in the Cause of Islam», *American Catholic Historical Review* 58 (1972), 341-346.

[9] David Romano, «Marco jurídico de la minoría judía en la corona de Castilla de 1218 a 1350 (síntesis y propuestas de trabajo)», *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas* (Toledo, Ayuntamiento de Toledo, 1985), 261-291 (277). Al menos, una ausencia sorprendente o curiosa según el mismo autor, «Los judíos y Alfonso X», *Revista de Occidente*, n. 43 (diciembre, 1984), 203-217 (p. 210).

pragmáticamente la realidad de unos intereses comunes de orden elemental e inmediato.

El mudejarismo logra afianzarse durante siglos en un terreno neutro, aunque sin duda más favorable para el cristianismo [10]. El equilibrio se mantiene porque las imposiciones de la realidad cotidiana no han sido menos inflexibles que las de la ley religiosa. Recuérdese que el musulmán, sobre todo, se halla bajo mandamiento de vivir en tierras del Alcorán [11], así como el judío deberá hacerlo al menos donde no se oponga ninguna restricción al cumplimiento de su Ley. Del otro lado la necesidad de la economía, el trabajo y la cultura de moros y judíos fuerza a una claudicación en materia de libertad religiosa similar a la de estos otros pueblos cuando, también contra sus principios, se doblegan *de facto* y *de jure* al poder cristiano. Sobre un terreno doctrinal la incompatibilidad sería en cada caso completa y las medidas segregatorias, que hoy tanto nos repugnan, vienen igualmente preconizadas por la jefatura religiosa de las tres comunidades. A su vez, la categoría de una realidad ineludible fuerza a vivir alternativamente dentro y fuera de las mismas. Y esto vale lo mismo para hombres y mujeres de entonces que para quien hoy desee entender algo de todo aquello.

Don Alfonso es plenamente sincero cuando, conforme a las exigencias modales de una literatura religiosa, cultiva los estereotipos que ésta arrastraba consigo, pero ello no le creará tampoco el menor problema a la hora de ejecutar su vasto plan cultural hombro a hombro con moros y judíos. Si bien discriminatorio y represivo para criterios de hoy, el estatuto que a éstos reconoce en las *Partidas* no toma por norte su extinción, sino el asegurar unas condiciones de vida mínimamente aceptables a las minorías no cristianas. El planteamiento puede considerarse adversario desde cierto punto de vista, pero también como una declaración de derechos (mínimos pero esenciales) desde otro. Dicho estatuto es en realidad el único y el más benigno que el rey Sabio podía concederles sin abandonar una condición de príncipe cristiano a que en ningún momento piensa renunciar, pero que no hubiera podido seguir detentando si hubiese

[10] L. P. Harvey, *Islamic Spain 1250 to 1500* (Chicago and London, U. of Chicago P., 1990), p. 67.

[11] L. P. Harvey, *Islamic Spain*, p. 56.

allí legislado una tolerancia a la moderna. Ha de seguir por ello los decretos del IV Laterano (1215), con sus cánones sobre separación, señales e inhabilitación para oficios jurisdiccionales [12]. Pero es claro que ha de hacerlo en gran parte *pro forma* y con escasa convicción, según se advierte en lo relativo a señales, que como tantas otras similares leyes restrictivas no parece que se llevaran nunca a efecto. Las *Partidas* (nunca promulgadas en vida de su autor) no representaban en esto más que un puro *desideratum* jurídico y no deben ser enjuiciadas de otra manera.

A lo largo de la obra alfonsí habla en todo momento un rey consciente, en primer término, de sus deberes y prerrogativas de tal. El mismo carácter político que en ningún momento deja de sellar su proyecto cultural convierte en *instrumentum regni* (un reino que sólo puede ser cristiano) a su obra historiográfica, que por lo mismo ha de asumir el espíritu anti-islámico de siempre [13]. El caracterizar a Mahoma como un burdo enemigo de la religión del Crucificado era una cuestión de principio político-religioso, y en modo alguno una actitud de validez personal ni tampoco un tema de investigación desinteresada para sus tareas. De la misma forma su *Estoria de Espanna* se negará, contra todo realismo y aun contra el peso de sus previas fuentes cristianas, a admitir una etapa histórica de «señorío» de los árabes, por cuanto ello pudiera implicar aun una sombra de reconocimiento legal a su presencia en la Península [14]. En este punto estamos ante una historia oficial asumida con todas sus consecuencias.

El problema de los reyes españoles, repetidamente amonestados desde Roma por su lenidad hacia moros y judíos [15], se resolvía en

[12] Repasa sus principales cánones David Romano, «Alfonso X y los judíos. Problemática y propuestas de trabajo», *Anuario de Estudios Medievales* 15 (1985), 151-177. Política reseñada también por Luis Suárez, «IV Concilio de Letrán», *La expulsión de los judíos de España* (Madrid, Editorial Mapfre, 1991), pp. 45-47.

[13] Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, p. 234.

[14] El toledano Ximénez de Rada, seguido tan de cerca en otras ocasiones, había periodizado la historia de la Península conforme a los pueblos que la habían dominado (romanos, godos, ostrogodos, vándalos y árabes). El «señorío» de los árabes no es reconocido por la historiografía alfonsí, para la cual «los musulmanes son simplemente unos invasores condenados a la expulsión; el verdadero señorío lo tienen los godos, que continúan representados por los reyes de Asturias» (R. Menéndez Pidal, *Primera crónica general de España* I, p. XXVI).

[15] Así ocurrió en diferentes momentos con Alfonso VIII, Fernando III y Jaime I (Abraham A. Neuman, *The Jews in Spain*, 2 vols [Philadelphia, The Jewish Publication Society of

una magnífica futilidad. Sin intención de ir contra aquellos sacros principios, las realidades no les permitían ninguna otra opción sensata. Si a la hora de la verdad los españoles habían de tirar por sus propios caminos, eso era ya asunto de ellos y que no entendían los pontífices, cuyas directrices habían de quedar como respetada letra muerta. Don Alfonso es tan pragmático y tan cumplidor de su deber de gobernante cuando incurre en los estereotipos negativos que eran actitud oficial de su época como cuando, contra los mismos, se sirve a fondo de la competencia y saber de moros y judíos. En uno y otro caso el rey Sabio podría responder con un «¿Esperábais otra cosa?» a muchas perplejidades de sus historiadores de hoy.

El gran error estaría aquí en dejarse guiar por la literalidad de dichos planteamientos de orden legal. En realidad el rey Sabio no entra a legislar en sus *Partidas* la compleja realidad del estatuto mudéjar, que reduce allí a un mero esbozo, pero donde algunos reconocen un calco de la doctrina coránica sobre pueblos sometidos [16]. Es así poco menos que risible verle establecer, por ejemplo, la incapacitación de los judíos para oficios jurisdiccionales sobre cristianos, cuando todos sabían que ello no era viable y él mismo los empleaba en todos los niveles de su administración [17]. Pero, más aún, tales enunciados empiezan a mostrar también sus quiebras en el momento de ser estudiados de cerca. La inicial agresividad de las *Cantigas de Santa Maria* se resquebraja al comprobar su carácter no sólo obligado, sino a menudo incidental en el manejo de temas que para el rey poeta no se plantean como meramente odiosos. La misma figura del judío aparece en realidad muy matizada frente a la forma que asume en la literatura de clerecía (el mismo Berceo) [18]. El judío pue-

America, 1942] II, pp. 227-229). Y anteriormente José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal,* 3 vols. (Madrid, 1875-1876), I, p. 369.

[16] «Alfonso's legislation certainly does not provide any coherent and comprehensive code for administration of a Mudejar community» (L. P. Harvey, *Islamic Spain,* p. 67). Sobre el carácter coránico del sistema tributario allí esbozado, J. Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente,* p. 13.

[17] Véase el resumen de Y. Baer acerca de los judíos en la administración bajo el reinado alfonsí (*Historia de los judíos en la España cristiana* 1, pp. 96-104). Para un padrón general de los judíos en torno a don Alfonso en toda suerte de actividades, D. Romano, «Alfonso X y los judíos», pp. 163 y ss.

[18] Gonzalo de Berceo intensifica el antisemitismo de sus fuentes y no presenta fisuras en su enemiga de los judíos. Es la típica actitud de un religioso frente a la de un juglar que «no habla el mismo idioma» en palabras de Carlos Sainz de la Maza, «Los judíos de Berceo y los

de ser allí objeto de un milagro mariano, como el de la segoviana Mari Saltos en la preciosa Cantiga 107, y en una mayoría de casos se halla en la antesala de la conversión voluntaria, porque en el fondo no es irremediablemente perverso [19]. Don Alfonso hace también por dejar a salvo de intolerancia religiosa lo que entenderíamos por derecho de gentes, con su ley, por ejemplo, de *Cómo los moros que vinieren en mensagería de otros regnos a la corte del rey, deben seer salvos et seguros ellos y sus cosas* (VII, 25, 9). La conversión forzada, de que después harían tanto uso los Reyes Católicos y los Austrias, es objeto de la más rotunda condena: «Cómo los cristianos con buenas palabras et non por premia deben convertir los moros a la fe» (IV, 25, 2). Un islamólogo puede manifestarse hoy sorprendido de que en las *Partidas* se abra paso «una moderazione che per quell'epoca (siamo alla metà del duecento) non è solita» [20].

Lo extraordinario no es que en las *Cantigas* se hallen presentes aquellos estereotipos, sino el que las líneas de fuerza de su arte puedan atravesar ocasionalmente la zona de los sentimientos más opuestos. Ahí estaría el momento maravilloso de la Cantiga 205, en que los guerreros cristianos que han incendiado una fortaleza quedan paralizados y pasan del furor a la piedad cuando ven aparecer en lo alto del torreón en llamas a una mora con su hijo en brazos:

> E ouveron piadade / eles e quantos chrischãos
> a viron, e con gran doo / alçaron a Deus as mãos
> que os de morte guardasse, / per que eran pagãos;
> e desto quis Deus que fosse / un gran miragre mostrado [21].

Es preciso insistir también en que la situación del contingente humano más relacionado con su proyecto cultural, representado en esto por los judíos, no dejó de ser en todo momento altamente privilegiada:

de Alfonso X en la España de las tres religiones», *DICENDA. Cuadernos de filología hispánica. Arcadia. Estudios dedicados a Francisco López Estrada,* 2 vols. 6 (1987), I, pp. 209-215 (p. 214).

[19] Queda todo esto abundantemente razonado por Vikki Hatton y Angus Mackay, «Anti-Semitism in the *Cantigas de Santa Maria*», *Bulletin of Hispanic Studies* 61 (1983), 189-199.

[20] E. Cerulli, *Nuove ricerche,* p. 14.

[21] *Cantigas de Santa Maria,* Ed. Walter Mettmann, 4 vols. (Madrid, Castalia, 1988), 2, n. 205, p. 253. Comentado por Francisco Márquez Villanueva, «La poesía de las *Cantigas*», *Relecciones de Literatura Medieval* (Universidad de Sevilla, 1977), 17-43 (pp. 41-42). La cantiga es reproducida completa en apéndice del presente libro.

> Las relaciones personales de Alfonso el Sabio con los judíos no se limitaron al campo normal de las necesidades de la política pragmática. Don Alfonso dispensó a los judíos una hospitalidad tal que no es posible hallar nada igual entre los gobernantes de su tiempo. Ni siquiera el emperador Federico II se le puede comparar, pues las relaciones de dicho emperador con los judíos fueron sólo temporales [22].

Bajo su reinado las aljamas conservaron sin menoscabo la plenitud de sus privilegios y tradiciones de autogobierno. La situación real de los judíos, que es lo que aquí cuenta, atraía, por envidiable, a los de Alemania bajo unas condiciones en que Castilla había pasado a ser «la patria espiritual de todo el judaísmo» [23]

Es cierto que no todo es ni tiene por qué ser color de rosa en este cuadro y que la etapa final del reinado de don Alfonso ofrece una estampa semi-caótica en la que, como siempre en estos casos, los judíos sufrieron magnificadamente las calamidades que a la vez se ensañaban también en los cristianos. A consecuencia de una de las primeras escaramuzas políticas entre el rey y su hijo Sancho, la caída y ejecución de don Çag de la Maleha (virtual ministro de hacienda) en 1280 inició un período de extorsiones contra, al menos, la comunidad judía de Toledo [24].

No podrá sorprender que una realidad tan confusa haya podido dar paso a desenfoques críticos de cierta consideración. El máximo historiador de la judería medieval española simplifica demasiadas cosas cuando ve en don Alfonso una curva descendente desde el talante generoso de una euforia juvenil hasta el espíritu de intole-

[22] Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana,* I, p. 96.

[23] Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana,* I, p. 103. Julio Valdeón Baruque, «El ocaso del judaísmo español», *Las tres culturas en la corona de Castilla y los sefardíes* (Salamanca, Junta de Castilla y León, 1990), 137-147 (p. 139). «The reign of Alfonso X was an extremely productive and generally beneficial period for Jews» (N. Roth, «Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work», p. 60).

[24] Véase A. Ballesteros Beretta, «Don Zag de la Maleha», *Alfonso X el Sabio,* pp. 917-920. Según este autor, don Alfonso quiso dejar entonces en claro que no deseaba iniciar una política de persecución contra los judíos, por lo cual premia simultáneamente a su físico don Mair por su valiosa aportación a su obra astronómica (pp. 919-920). Y. Baer informa, mejor documentado, sobre el duro trato y exacciones de que en 1281 es objeto la judería toledana (*Historia de los judíos en la España cristiana,* I, pp. 104-105). L. Suárez estudia la triste suerte de don Çag de la Maleha (Isaac ibn Sadoq) en bloque con el epígrafe «Brusca ruina de los judíos castellanos», *La expulsión de los judíos de España,* pp. 96-99. D. Romano habla de dos etapas en el reinado, con una final, adversa, a partir de 1280, que atribuye al progresivo deterioro de la fortuna política de don Alfonso («Alfonso X y los judíos», p. 162).

rante y grosera piedad popular que (según él) impregnan las *Cantigas de Santa Maria* [25]. Sin tomar en cuenta otro tipo de consideraciones, se ha puesto también en tela de juicio la realidad del llamado «oasis español» [26] a la vista del marco represor ofrecido por la legislación. Si las *Partidas* suscriben el principio de que el deicidio de los judíos los condena a vivir «en cativerio para siempre» (7, 24, 2), a la vez «resultan muy pálidos los actos de colaboración que el rey Sabio solicitó de los eruditos judíos en su corte» [27]. Pero si bien es inconcebible una sociedad medieval capaz de consagrar otros principios, no ocurre lo mismo con la terrible acusación de crimen ritual. Iniciada en Inglaterra en 1144 y sin duda el más peligroso síntoma de virulencia antisemita que conoce la historia [28], figura también, se ha dicho, al parecer ominosamente acogida en las *Partidas*:

> Et porque oyemos decir que en algunos lugares los judíos ficieron et facen el día del viernes santo remembranza de la pasión de nuestro señor Jesucristo e manera de escarnio, furtando los niños et poniendolos en la cruz o faciendo imágines de cera et crucificandolas quando los niños non pueden haber, mandamos que si fama fuere daquí adelante que en algunt lugar de nuestro señorío tal cosa sea fecha, si se pudiere averiguar que todos aquellos que se acertaren en aquel fecho que sean presos, et recabdados et aduchos antel rey: et despues que él sopiere la verdat, débelos matar muy aviltadamente quántos quier que sean (VII, 14, 2).

Las *Partidas* son probablemente la única legislación civil que en la Edad Media se hace eco de la acusación del libelo de sangre [29].

[25] Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, I, p. 103.

[26] L. Suárez, *La expulsión de los judíos de España*, pp. 75-79.

[27] L. Suárez, *La expulsión de los judíos de España*, p. 76.

[28] Cecil Roth, *The Ritual Murder Libel and the Jew* (Londres, The Woburn Press, 1934). Estudia los 172 casos alegados entre 1235 y 1900 Fr. Frank, *De Rituelle Moord. Eine onhoudbare Beschuldigung* (Venlo, G. Mormans, 1902).

[29] Calificación de D. Romano, quien lo achaca a posibles repercusiones de la leyenda zaragozana de Dominguito del Val («Alfonso X y los judíos», p. 157). La explicación es poco satisfactoria, dado que ésta no es más que una superchería iniciada hacia 1580 según pone de manifiesto M. Despina. «Las acusaciones de crimen ritual en España», *El Olivo* 9 (1979), 48-70 (p. 67). Es más probable sin embargo que también en esto procediera alertado por el precedente de Federico II. Investigó éste una acusación de esta clase contra los judíos de Fulda, que no pudo ser probada. Para aclarar definitivamente la cuestión convocó una junta de expertos, con participación de rabinos, cuyo dictamen exculpó a la ley judía de toda incitación en tal sentido y sirvió de base para desautorizar esta acusación en adelante (E. Kantorowicz, *Frederick the Second*, pp. 413-414).

Se trata, pues, de un punto clave y que no puede ser pasado a la ligera, porque en lugar de referirse al odioso crimen «como si se tratara de hechos ya comprobados» [30], el texto lo califica por el contrario como un rumor («oyemos decir») relativo a hechos acaecidos no se sabe dónde. El rey legislador es muy consciente del potencial demagógico de tales acusaciones y de la clase de curso forzado a que tanto él como sus sucesores podrían verse eventualmente comprometidos. Don Alfonso pasa por eso a dar una de sus mejores muestras de sagacidad política al reservar cualquiera «fama» de esa clase a la jurisdicción privativa y personal del rey tanto en su investigación como en su castigo. Al equiparar virtualmente aquel delito con un asunto de Estado y rodearlo de la máxima garantía procesal que entonces era concebible, se evita de raíz toda manipulación frívola del mismo. El crimen ritual queda de esta forma neutralizado como instrumento de agitación popular o de manejos irresponsables a cargo de ningún inferior escalón de justicia. Como feliz consecuencia, Castilla no conoce el libelo de crimen ritual hasta 1490, con su calculado montaje por la Inquisición en 1490-1491 con el *affaire* del «Santo Niño de la Guardia» [31]. Respaldado aquí además por la legislación pontificia, el rey Sabio no podía ir más lejos en lo que de hecho constituye una escéptica descalificación del crimen ritual [32], que tanta sangre y sufrimientos había de costar al pueblo judío, pero al menos no en España.

[30] L. Suárez, *La expulsión de los judíos de España,* p. 77.

[31] Para un extenso análisis de este proceso y sus consecuencias, Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana,* II, pp. 621-638. L. Suárez, *La expulsión de los judíos de España,* pp. 314-318. M. Despina, «Las acusaciones de crimen ritual en España» (pp. 57-66), Sanford Shepard, «The Present State of Ritual Crime in Spain», *The Blood Libel Legend. A Casebook in Antisemitic Folklore,* ed. A. Dundes (U. of Wisconsin P., 1992), 162-179.

[32] La acusación de crimen ritual era condenada por bula de Inocencio IV en 1247, *Lachrymabilem Judaeorum Alemanniae* (Roth, *The Ritual Murder Libel and the Jew,* pp. 21-22). Para un repaso de la legislación pontificia sobre crimen ritual, H. L. Strack, *Le sang et la fausse accusation de meurtre rituel* (París, Société française d'éditions d'art, 1892?). J. Amador de los Ríos veía también en las *Partidas* una estrategia «para quitar a los cristianos todo motivo de odio en punto de tal significación e importancia» (*Historia de los judíos de España y Portugal,* I, pp. 483). «Thus, what appears at first glance to be a harsh measure is, at least partially, a judicial protection of the Jews from the capricious vulgus and envious nobility» (Dwayne E. Carpenter, *Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on «Siete Partidas» 7.24 «De los judíos»* [Berkeley, U of California P, 1986], p. 65).

PERSONALIDAD LITERARIA

Si su concepto cultural dista de haber sido desentrañado a fondo, la personalidad literaria de don Alfonso queda a menudo oscurecida por el juicio con que obras de referencia y manuales al uso tienden a valorarlo más bien como «empresario» de cultura y regatean con frecuencia su participación personal en la obra. El rey Sabio no se ha visto aún reconocido en su personalidad de gran creador, dueño de una visión propia de la poesía y de una trayectoria biográfica en la literatura. Se encarecen sus *Cantigas de Santa Maria* por haber allí menos dudas acerca de su directa autoría [1], aunque se renuncia a decir mucho en particular, una vez que se menciona (como lamentándolo) el haber sido escritas en lengua galaica. La misma consideración de aquéllas como un universo poético, y no como mero forraje de materiales de acarreo religioso, es muy reciente y apenas si ha dado aún sus primeros pasos. Sus 420 piezas no

[1] No faltan tesis relativas a posibles colaboraciones tanto en los poemas como en la música de las *Cantigas,* según cautelaba José Filgueira Valverde, «Lírica medieval gallega y portuguesa», *Historia general de las literaturas hispánicas,* Dir. Guillermo Díaz Plaja (Barcelona, Editorial Barna, 1949), I, p. 603. Más recientemente, Walter Mettmann se muestra partidario también de una amplia colaboración en la que el trovador Arias Nunes habría desempeñado un amplio papel («Algunas observaciones sobre la génesis de la colección de las *Cantigas de Santa Maria* y sobre el problema del autor», *Studies on the Cantigas de Santa Maria: Art. Music. and Poetry.* International Symposium on the *Cantigas de Santa Maria,* 1981 [Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1987], 355-385). El trabajo de equipo se extendería también a las *Cantigas de Santa Maria* para Jesús Montoya, «El concepto de "autor" en Alfonso X», *Estudios sobre literatura y arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz,* 2 vols. (Granada, Universidad de Granada, 1979), II, 455-462. Si bien la colaboración es más que probable en el terreno musical, la reducción de las *Cantigas de Santa Maria* a mera labor de equipo tropieza con serias dificultades, comenzando por la de la fuerte personalidad poética y consistencia temática del conjunto.

El rey rodeado de su corte poética *(Cantigas de Santa María)*

sólo constituyen uno de los grandes frescos abarcadores de la vida medieval en toda su riqueza de luces y sombras, sino que aparte de su siempre encarecido valor como testimonio de piedad religiosa, las *Cantigas de Santa Maria* son también un ámbito poético de gran novedad y encanto. El auto-proclamado «trobador de Santa Maria» [2] lega también allí una crónica sentimental que se adentra por rumbos temáticos de atrayente frescura, como son la vida familiar, el mundo infantil y una precoz conciencia «ecologista» relativa al amor y conservación de animales y plantas [3]. Pero además la capacidad integradora de aquella personalidad poética se halla presente, si bien

[2] Estribillo de su Cantiga 279: *«Santa Maria valed, ai Sennor, / e acorred'a vosso trobador, que mal le vai»* (ed. W. Mettmann, n. 279, III, p. 52).

[3] Francisco Márquez Villanueva, «La poesía de las *Cantigas*», *Relecciones de Historia medieval* (Universidad de Sevilla, 1977), 17-43. Véanse los trabajos recogidos en los ya citados *Studies on the «Cantigas de Santa Maria»* del Symposio Internacional, 1981. Connie Scarborough, «Alfonso X: Monarch in Search of a Miracle», *Romance Quarterly* 33 (1896), 349-354. Richard P. Kinkade, «Alfonso X, Cantiga 235, and the Events of 1269-1278», *Speculum* 67 (1992): 284-323.

de un modo austero y no pregonado, a lo largo de toda la obra alfonsí. La misma sensibilidad que en sus poemas marianos le llevaba a estrenar una temática altamente personal aflora también, por ejemplo, entre las preocupaciones que individualizan a su obra jurídica [4].

Se ha lamentado alguna vez el carácter unilateral de su obra, limitada a lo expositivo y reacia a abrir la ventana de la propia interioridad [5]. Ciertamente don Alfonso no fue seducido por el autobiografismo de modelo arábigo, a que con tanto regusto se entregaría su suegro Jaime I en su *Libre del feyts*. Es rasgo consistente con la decisión de no sucumbir a la extrema arabización literaria que se ha comprobado ya en otros campos y no hay tampoco que olvidar que dicha forma era, al fin y al cabo, una vía excepcional e imprevista para la literatura de la época. Leídas con atención, cabe espigar entre las páginas de su vasta obra no pocos despuntes de inconfundible sello y desahogo personal, ligados por lo común a su experiencia de gobernante y de tono algo quejumbroso [6]. La voz de la reflexión y la confidencia se abren paso entre aquellas oleadas de historia narrativa, si bien disfrazadas de generalizaciones que sólo él pudo aportar allí. Al cabo de los años el rey trovador ha desembocado en la convicción premaquiavélica de la dificultad de conservar el poder e imposibilidad para el príncipe de confiar en nadie:

> Et aun sobresto fazen les a los reyes aver otro cuydado que non es menor de ninguno destos pora ellos: que se an de guardar en muchas maneras daquellos mismos a quien ellos fazen bien e merced, e los alçan, e que non uiuen en ál sinon en aquello que de los reys an, pero non quedan de contender en traer los en trabaio en cómo los tolliessen los regnados, si pudiessen, et aun los cuerpos, si se les pudiesse guisar [7].

Don Alfonso mantuvo siempre un firme compromiso personal con la poesía, lo cual entonces suponía un estrecho contacto con un

[4] Así con la preocupación con el amor y crianza de los niños, como señala Marilyn Stone, «Parents and Children in the "Quarta Partida" of Alfonso X», *Romance Quarterly* 33 (1986), 365-371.

[5] Así Américo Castro: «El rey no dejó una sola línea acerca de su persona interior, no se confesó con la posteridad según hicieron tantos escritores musulmanes» (A. Castro, *España en su historia*, p. 457).

[6] Sobre el «yo» alfonsí y su reflejo en la obra historiográfica, véase F. Rico, *Alfonso el Sabio y la «General estoria»*, pp. 98 y ss.

[7] *General estoria* I, libro XX, cap. XLVI, p. 581. Comentado por Rico, *Alfonso el Sabio y la «General estoria»*, pp. 195-106.

abigarrado mundo de profesionales del verso y de la música. Su persona fue un imán internacional, que atraía a distinguidos trovadores ultrapirenaicos (Guiraut Riquier, Bonifacio Calvo, N'At de Mons y otros) [8], causó una gran impresión en Brunetto Latini y mantuvo a Todros Abulafia, uno de los últimos grandes poetas hispanohebreos, en un papel virtualmente áulico [9]. Su casa acogió a poetas y músicos de todo posible origen y condición (gallegos, provenzales, italianos, moros, judíos de ambos sexos), por lo cual hervía de juglares que la consideraban o hasta invadían como si fuera terreno propio. Aunque la *General estoria* censure al rey Darcón de Egipto porque sus palacios «non tenien puerta a joglares, nin a joglaressas, nin a soldaderas» [10], era la misma clase de frecuentación (sin duda muy costosa) a que las cortes de Valladolid de 1258 deseaban que don Alfonso pusiera algún coto [11]. El rey poeta sin duda pasaba junto a esta placentera tribu muchos de sus mejores momentos, como muestran las miniaturas donde aparece señoreando sobre su corte de juglares. La dilatada lista de sus anticipos ha de dar entrada además a la carta fundacional de la Universidad de Salamanca, que hace de ésta la primera de Europa en ofrecer estudios avanzados de música [12]. Más aún, las *Partidas* estatuyen la necesidad y aun el deber de que el rey alivie los pesares de su cargo con estos honestos placeres:

> Alegrías hi ha otras sin las que dexímos en las leyes antes desta [principalmente la caza], que fueron falladas para tomar home conorte en los cuidados et en los pesares quando los hobiese; et estas son oir cantares et sones de estrumentos, jugar axedrez o tablas, e otros juegos semejantes

[8] Exhaustivamente reseñados por Carlos Alvar, *La poesía trovadoresca en España y Portugal* (Madrid, Cupsa Editorial, 1977), cap. VIII.

[9] Nacido en Toledo en 1227, celebraba al monarca con atributos mesiánicos y enaltecía su universal generosidad: «Poderosos o míseros, el "no" nunca hallan entre tus palabras» (Judit Targarona, «Todros ben Yehudah ha-Levi Abulafia, un poeta hebreo en la corte de Alfonso X el Sabio», *Helmántica* 36 [1985], 195-210 [p. 209]). Aviva Doron, «"Dios, haz que el rey se apiade de mí". Entrelazamiento de lo sacro y lo profano en la poesía hebrea-toledana en el transfondo de la poesía cristina-española», *Sefarad. Homenaje al Prof. Pérez Castro,* 46 (1986), 151-160.

[10] I, libro XXIX, cap. I, p. 753.

[11] R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y juglares. Orígenes de las literaturas románicas,* Novena edición (Madrid, Espasa Calpe, 1991), p. 227.

[12] Entre las cátedras allí dotadas se reserva una para un maestro de órgano. Véase Anthony J. Cardenas, «Alfonso X and the *Studium generale*», *Indiana Social Studies Quarterly* 33 (1980-1981), 65-75 (p. 67).

> destos: eso mesmo dezimos de las hestorias et de los romances, et de los otros libros que hablan de aquellas cosas de que los homes reciben alegría et placer (II, 5, 21).

Había también límites para lo que don Alfonso podía y no podía realizar. Personalmente venía a ser a la vez (o a ratos alternados) tanto un genio irrepetible como la versión medieval del hombre de la calle —entiéndase castellana—. Es preciso anotar que, a pesar de cuanto hizo por las Letras, no era ningún iconoclasta ni figura que hoy pudiera llamarse de «vanguardia» en cuanto a gustos e inclinaciones. Hay noticia de que tradujo personalmente del francés algo tan previsible como la *Estoria de Ultramar,* a la vez que encargó también una versión gallega de la *Estoria del Santo Grial* [13]. Es obvio que poseía un vasto conocimiento y aprecio del mundo literario de las gestas, a las que de par en par abrió las puertas de su historia peninsular y que recomienda también como ejemplares para aficionar a los caballeros a grandes hechos de armas:

> Et allí do non habíen tales escripturas faciénselo retraer a los caballeros buenos et ancianos que se en ello acertaron: et sin todo esto aún facíen más que los juglares non dixiesen antellos otros cantares sinon de gesta, o que fablasen de fecho darmas. Et eso mesmo facíen que quando non podiesen dormir, cada uno en su posada se facíe leer et retraer estas cosas sobredichas: et eso era porque oyéndolas les crescían los corazones, et esforzábanse faciendo bien queriendo llegar a lo que otros fecieron o pasara por ellos (II, 21, 20).

Don Alfonso y su corte constituyen el gran foco de la poesía galaica en su mejor momento. El mismo rey contribuye a su esplendor con un cancionero profano que, eclipsado por su poesía religiosa, es todavía objeto de escaso aprecio y menos estudio. Son casi medio centenar de composiciones que abarcan todas las modalidades de la poesía galaica, con mínima representación de la cantiga de amor y de amigo, algunas tensones o intercambios con diversos trovadores (García Pérez, Pai Gómez Chariño, Vasco Gil y Arnaut Catalán) y

[13] Un manuscrito escurialense (k. 11.26) de letra del siglo XV afirma cómo «él por sy mismo trasladó la Estoria de Ultramar de francés en castellano e fizo trasladar la Estoria del Santo Grial en gallego e trasladó el Alcoram de Mahomad por mostrar las vanidades e burlas que en él son escriptas» (Julián Zarco Cuevas, *Catálogos de los manuscritos castellanos de la biblioteca de El Escorial,* 3 vols. [Madrid, 1924-1929], II, p. 171).

un cuerpo muy mayoritario de piezas de escarnio [14]. El carácter desenfadado de éstas le muestra integrado por completo en los rituales nada santos de aquel gremio, dentro del cual se desenvuelve como soldado de a pie. Es un mundo poético de cerca de una cuarentena de piezas [15] en que el rey de Castilla revuelve problemas íntimos, políticos y literarios bajo los cánones de sátira obscena y escatológica que igualitariamente comparte con el común de aquella revuelta provincia trovadoresca. Representan el único rincón de su obra en que no «hace» en todo momento de rey y dan fe del feliz abandono con que se daba a los goces altos y bajos de la juglaría.

La personalidad poética alfonsí no deja de ofrecer también sus sorpresas. En forma curiosa, y a pesar de su decidida identificación con la juglaría, su obra retrocede ante el tema del amor profano. Éste solamente le ocupa bajo forma procaz y satírica en su poesía *d'escarnho,* enfocada de preferencia sobre el tema de las venales soldaderas y su reina, la celebradísima María Pérez la Balteira [16]. Cuando las *Partidas* dividen el campo entre las diversas clases de amor, su definición de la desdeñable modalidad «flaca» de éste parece haberse moldeado precisamente sobre los deliquios y vagas realidades corteses de todo *amor de lonh*:

> Segunt dixieron los sabios antiguos allí do fablaron qué cosa era amor mostraron cómo se parte en dos maneras; la una quando viene sobre cosa flaca, et la otra sobre firme; et la flaca es quando entra en las voluntades de los homes como por antojanza, así como amando las cosas que nunca vieron, nin de quien esperanza nin pueden aver bien ni pro (II, 13, 14).

[14] Aparece acogida toda esta producción poética por los cancioneros colectivos de la Biblioteca Nacional de Lisboa y de la Vaticana. Véase Milagros Laín, «La poesía profana de Alfonso X», *Revista de Occidente,* n. 43 (diciembre, 1984), 145-165.

[15] Publicados por M. Rodríguez Lapa, *Cantigas d'escarnho e de mal diser dos cancioneiros medievais galego-portugueses* (Coimbra, Editorial Galaxia, 1970). Los estudia en conjunto Scholberg, *Sátiras e invectiva en la España medieval,* pp. 57 y ss. Aspectos valiosos de esta poesía en Francisco Nodar Manso, «El carácter dramático-narrativo del escarnio y maldecir de Alfonso X», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos. Homenaje a Alfonso X el Sabio,* 9 (1985), 405-421; Juan Paredes Núñez, «Las cantigas profanas de Alfonso X el Sabio: temática y clasificación», *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X,* Actas del Congreso Internacional, Murcia, 1984 (Universidad de Murcia, 1985), 449-466: Francisco Márquez Villanueva, «El hiato literario de la conquista andaluza», *Studia in honorem prof. M. de Riquer,* 3 vols. (Barcelona, Quaderns Crema, 1988), III, 351-366.

[16] Clásica semblanza por R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca,* pp. 228-234. Puesta al día por Carlos Alvar, «María Pérez, Balteira», *Archivo de Filología Aragonesa* 36-37 (1986), 11-41.

Si el amor ilícito no le sirve más que para risotadas de sobremesa, menos aún se le perfilará como materia de intelectualizados deliquios a la manera de los provenzales. Habían acudido éstos en bandada a la corte de Alfonso VIII, pero mucho menos a la de Fernando III, que probablemente rechazaba la adúltera temática amorosa que los caracterizaba [17]. Don Alfonso los conocía y admiraba, a la vez que acogía generosamente a sus últimos maestros quienes, a su vez, le tributaban su mayor admiración y loanzas [18]. Encarnaban para él un ideal de perfección técnica por el cual deberían medirse los logros de otros poetas, como acredita en su ataque contra el trovador gallego Pero da Ponte («Vos non trobades come proençal») [19]. Es evidente que los poetas occitánicos se relacionaban con don Alfonso en un plano especial y por eso hubo de escuchar en lengua de oc que su destino debía mirar hacia Granada y no hacia el Imperio [20]. Ámbito curioso es el de los dos poemas bipartitos (*supplicatio* y *declaratio*) en que los trovadores N'At de Mons de Tolosa y Guiraut Riquier [21] le piden instrucción acerca de temas característicamente suyos (el poder de los astros en un caso, las diversas clases de juglaría en el otro) y fingen después la respuesta del soberano, sin

[17] Carlos Alvar, «Poesía y política en la corte alfonsí», *Cuadernos Hispanoamericanos,* n. 410 (agosto, 1984), 5-20 (p. 7).

[18] R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y juglares,* pp. 103-4. M. Laín, «La poesía profana de Alfonso X», p. 149.

[19] Ramón Menéndez Pidal decidía originalmente en 1924 la pequeña polémica relativa a la interpretación de estos versos: «En Pero da Ponte debemos ver el esfuerzo de la juglaría gallega para suplantar audazmente a la occitánica» (*Poesía juglaresca y juglares. Orígenes de las literaturas románicas,* p. 210). Confirmaba con ello en lo fundamental a Giulio Bertoni, «Alfonso X di Castiglia e il provenzalismo della prima lirica portoghese», *Archivum Romanicum* 7 (1923), 171-175. No alcanzan a modificar estos juicios Silvio Pellegrini, «Pero da Ponte e il provenzalismo di Alfonso X», *Annali dell 'Istituto Universitario Orientale. Sesione Romanza* 3, 1 (1961), 127-137; F. R. Holliday, «The Relations Between Alfonso X and Pero da Ponte», *Revista da Facultade de Letras de Lisboa,* III serie n. 4 (1960), 165-182. Para un patrón de provenzales e italianos en la corte alfonsí, así como de las relaciones poéticas con otros que probablemente nunca la visitaron, A. Ballesteros, *Alfonso X el Sabio,* pp. 503-507. Sobre el interés del rey en la lengua y literatura occitánicas, Valeria Bertolucci-Pizzorusso, «La supplica de Guiraut Riquier e la riposta di Alfonso X di Castiglia», *Studi Mediolatini e Volgari* 14 (1966), 9-135.

[20] Así hacía en 1258 el genovés Perseval Doria, como señala Carlos Alvar, «Poesía y política en la corte alfonsí», p. 13.

[21] Publicados por Wilhelm Bernhardt, *Die Werke des Trobadors N'At de Mons.* Altfranzösische Bibliothek (Heilbronn, 1887) y Valeria Bertolucci Pizzorusso, «La supplica di Guiraut Riquier e la riposta di Alfonso X di Castiglia».

duda conforme a sus conocidas ideas acerca de los mismos. Con sus cautelas de siempre, don Alfonso no se dejaba captar, sin embargo, por lo provenzal a la hora de escribir su poesía, pues se ve que, en especial, consideraba poco menos que risible la eterna repetición de su doctrina amorosa. Nada de aquello llegaba a «sonar» en vernáculo castellano, y él mismo daba un giro paródico a unos tópicos que, al expresarse por excepción en castellano, se le antojaban cascados hasta un punto ridículo:

> Senhora, por amor Dios,
> aved algún duelo de mi,
> que los mios ojos como ríos
> correm del dia que vus vi.
> Ermanos e primos e tíos,
> todo'los yo por vos perdí.
> Se vos non pensades de mí,
> ¡Fi! [22].

Como se verá más adelante, don Alfonso debía hallarse familiarizado también con la literatura erótica de los árabes, y si se cierra a este tipo de expresión es por uno de esos actos con que deliberadamente pone fronteras a una obra que nunca pierde de vista la responsabilidad de estar puesta en la boca de un rey. Muy consciente de aquella otra provincia, la misma prevención contra su espíritu, igual que contra su letra, detecta la presencia de una muralla alzada aposta contra todo erotismo, bien sea de origen clásico, arábigo u occitánico. Su historiografía se toma grandes trabajos para hacer castas a todas las reinas: los borbotones pasionales de las *Heroidas* se

[22] *Cancioneiro de Biblioteca Nacional de Lisboa, antigo Colocci-Brancuti,* Ed. E. Paxeco Machado y J. P. Machado, 2 vols. (Lisboa, 1950), II, p. 327. Véase su estudio por Rafael Lapesa, «¿Amor cortés o parodia? A propósito de la primitiva lírica de Castilla», *De la Edad Media a nuestros días* (Madrid, Gredos, 1967), 48-52 (p. 50). De «irreverente verso l'essenza della poesia trovadorica» le tilda Silvio Pellegrini, «Alfonso X (Rapido profilo)», *Studi su trove e trovatori della prima lirica ispano-portoghese* (Bari, Adriatica Editrice, 1959), 12-128 (p. 126). Joseph T. Snow resalta, en cambio, la adaptación de usos trovadorescos que realiza su poesía mariana («The Central Rôle of the Troubadour "Persona" of Alfonso X in the *Cantigas de Santa Maria*», *Bulletin of Hispanic Studies,* 56 [1979], 305-316). La cuestión de la doctrina cortés en la obra alfonsí es objeto de un ajustado balance por parte de Olga T. Impey, «La "fin amors" y sus términos en la prosa histórica de Alfonso X: un caso de reflexión y refracción», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos. Homenaje a Alfonso X el Sabio,* 9 (1985), 369-384. Véase además Carlos Alvar, «Poesía y política en la corte alfonsí».

ponen buenamente a cuenta del amor conyugal [23], y en la *General estoria* las tres diosas compiten, pero no se desnudan para el juicio de Paris. Le obligaba todo esto a emplearse a fondo en el eufemismo, y así el incesto de Semíramis se vuelve un enrevesado circunloquio, por el cual su hijo «ouo con su madre lo que el rey su padre ouiera en vida con ella» [24]. Sólo el advenimiento de un nuevo siglo (un siglo de crisis) se mostraría capaz de introducir en Castilla la legitimación literaria del amor profano. Se iba a dar este paso con el alegre clérigo Juan Ruiz, producto del ya pujante medio urbano y persona notablemente arabizada. De modo significativo, don Juan Manuel (sobrino de don Alfonso) continuaría aun entonces fiel, conforme al giro nobiliario de su arte narrativo, al mismo casto entredicho. Habría que saltar tres generaciones para ver a un rey de Castilla (su biznieto Alfonso XI) emplearse en un poemita lírico [25].

Su gran amor es, como se sabe, divino y se vuelve, por completo hacia Santa María. Pero este rebose afectivo no conduce a ninguna ascética convencional, sino más bien a una amplia reconciliación con lo humano. Su «Groriosa» ama, aborrece, siente celos, gusta de alabanzas poéticas, flores, luminarias y perfumes pero, sobre todo, se complace en salvar a sus no siempre recomendables amigos aun contra el más elemental sentido teológico. Más que ninguna figura sacra, su guapa y risueña Santa María asemeja una deliciosa versión medieval del eterno femenino, allí eje de una religiosidad sanamente liberadora y de escaso acento ascético. Testimonio a mayor abundamiento de una fe robusta y sin complicaciones, pero que el lector moderno habrá de compaginar, a su vez, con la realidad de un monarca que trata a la jerarquía eclesiástica como un domador a sus fieras y es a su vez aborrecido por ella [26].

[23] Véanse las repetidas observaciones de Olga Tudorica Impey, «Ovid, Alfonso X, and Juan Rodríguez del Padrón: Two Castilian Translations of the *Heroides* and the Beginnings of Spanish Sentimental Prose», *Bulletin of Hispanic Studies* 57 (1980), 283-297, «La "fin amors" y sus términos en la prosa histórica de Alfonso X: un caso de reflexión y refracción».

[24] *General estoria,* I, libro IV, cap. XXVIII, p. 105.

[25] «Hoy por hoy la más antigua poesía castellana de amor cortés sin parodia es la canción de Alfonso XI *En un tiempo cogí flores,* y todavía su lenguaje tiene resabios gallegos» (R. Lapesa, «¿Amor cortés o parodia?», p. 51).

[26] A pesar de que dicha jerarquía, nombrada a dedo, procede en buena parte de su propia cancillería, se mostrará, en su exasperación, dispuesta a seguir desde el primer momento la rebeldía de Sancho IV (P. Linehan, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century,* p. 220).

Si sus gustos literarios son, en general, conservadores e incluso caseros y hasta puritanos en ciertos momentos, no es a la vez menos obvio que tampoco compartía la estética del mester de clerecía [27], adueñado a su alrededor de la única poesía culta en castellano. Las plúmbeas colecciones latinas de milagros, puestas a contribución por esta lírica religiosa, quedan por contraste como testimonio del espíritu vital y libertador que el vernáculo podía asumir para los españoles de la época [28]. El mundo abierto de sus *Cantigas de Santa Maria* son frente a aquella otra escuela un espacio ancho y ajeno al estrecho recetario sacro de poetas como Berceo. Sus poemas galaicos a la Virgen no asumen carácter litúrgico y se han escrito para ser cantados por juglares, no por clérigos: «E desto cantar fezemos / que cantassen os jograres» [29]. Las *Cantigas,* tanto de loores como narrativas, no definen ningún mundo ultraterreno, místico ni teológico y el casi contemporáneo Dante (1265-1321) vive en otro planeta. Los milagros de Santa María inmiscuyen al cielo en la tierra y no al contrario. Lo arrastran además con frecuencia al plano de lo trivial (hallazgo de algún objeto perdido, crónica familiar, etc.) cuando no al de las mayores crudezas. Las *Cantigas de Santa Maria* contienen valiosos materiales para reconstruir tanto episodios biográficos como el mundo interior y hasta ciertos despuntes psicoanalíticos de su autor [30].

El mismo jardín de cardos de sus cantigas profanas no es tampoco mostrenco ni «vulgar». La crítica no ha podido pasar por alto el desgarrón emocional con que don Alfonso se incorpora a la antología del gran tema introspectivo de la «acedia» (Dante, Petrarca, *Roman de la Rose*), la *tristitia saeculi* o versión medieval de lo que hoy

[27] Sobre la inevitable comparación de su poesía mariana con la de Gonzalo de Berceo, F. Márquez Villanueva, «La poesía de las *Cantigas*», pp. 19-20. Joseph T. Snow, «Alfonso X en sus *Cantigas*», *Estudios alfonsíes* (Granada, Facultad de Filosofía y Letras, 1985), 71-89 (pp. 85-87).

[28] Teresa Marullo, «Osservazioni sulle *Cantigas* di Alfonso X e sui *Miracles* di Gautier de Coincy», *Archivum Romanicum* 18 (1934), 494-539.

[29] Ed. Mettmann, n. 172, II, p. 179. Conforme a lo mismo, sus cantigas adoptan el metro zejelesco de carácter más popular. Solamente sus cantigas de loores abandonan el carácter narrativo en favor de otro de signo hímnico de algún carácter litúrgico. Son con probabilidad las que el testamento de don Alfonso ordenaba que se cantasen en las fiestas de la Virgen de la iglesia donde su cuerpo fuera enterrado.

[30] Jeanne Raimond-Molinier. «La peur dans les *Cantigas de Santa Maria*», *Anuario de Estudios Medievales* 16 (1986), 67-80.

llamaríamos experiencia depresiva de la vida cuotidiana [31]. Se trata de un poema de escarnio en que, sintiéndose viejo y abandonado, da rienda suelta a una misantropía hastiada de vanas empresas de amor y de armas. Al otro extremo de su condición de rey, poseído en cada instante por su dignidad y sus reinos, don Alfonso añoraría la vida desarraigada y anónima de un mercader que en un barquichuelo errara por el mundo vendiendo aceite o harina, lejos de aquel suelo habitado por alacranes humanos:

E juro par Deus lo santo
que manto
non tragerei nen granhon,
nen terrei d'amor razon
nen d'armas, por que quebranto
e chanto
ven delas toda sazon;
mas tragerei un dormon
e irei pela marinha
vendend' azeit' e farinha;
e fugirei do poçon
do alacran, ca eu non
lhi sei outra meezinha [32].

Prosa y verso, literatura y ciencia, política y poesía, obscenidad y religión se muestran como aspectos simultáneos e inseparables en el interior del quehacer alfonsí. Todo se ofrece allí complejo y exento de ninguna componente de *dilettante* ni de primitivo a lo largo de una de las grandes obras personales que haya conocido el medievo.

[31] Sigfried Wenzel, *The Sin of 'Sloth': 'Acedia' in Medieval Thought and Literature* (Chapel Hill, 1967). Como de costumbre en estos casos es una brillante investigación, pero conducida como si España no existiera en el mapa.

[32] M. Rodrigues Lapa, *Cantigas d'escarnho e de mal diser dos cancioneiros medievais galego-portugueses,* n. 10, p. 14. Comentado por Kenneth R. Scholberg, *Sátira e invectiva en la España medieval* (Madrid, Gredos, 1971), pp. 119-121. La calidad del poema y la expresión semimoderna de su «psychological trauma» son resaltadas por Frede Jensen, *The Earliest Portuguese Lyrics* (Odense, Odense UP, 1978), p. 112.

EL REY ESCRITOR

Las dimensiones casi sobrehumanas del *corpus* alfonsí y el no haber sido el rey autor material y directo de su totalidad crean un nuevo asedio de básicas perplejidades en torno al mismo y a su valor permanente. ¿Habrá de considerarse su obra como una empresa de divulgación utilitaria o como manifestación de legítimo arte literario? ¿Qué es allí «obra» y qué será mera labor editorial? Ahí está el logro indiscutible de su prosa culta, pero ¿qué es lo que de veras debe ésta al rey Sabio? Y aun entonces ¿ha de contar él mismo como verdadero escritor?

Dichos interrogantes comienzan por basarse en un concepto moderno de la autoría que en realidad carece de aplicación al caso alfonsí. Tiende aquél a devaluar toda labor no estrictamente personal y se desconcierta ante una obra basada (contra toda experiencia moderna) en la traducción y orientada en masa hacia la misma. Aparte de esta cautela inicial, queda aún mucho que decir acerca de la situación que moldeaba a todo aquel fenómeno y las características inmediatas del *modus faciendi* alfonsí. Tan innegable como su arraigo en el previo experimento traductor toledano es, a la vez, la visión complementaria de su desbordamiento del mismo en términos de una ruptura que nunca hubiera sido posible sin su esfuerzo e intervención personales, pues la herencia de los traductores ofrecía a la vez serias limitaciones que obligan a considerarlo como un fenómeno profundamente original [1]. El gran logro del rey Sabio se reali-

[1] «La imagen de Alfonso X y su corte como iniciadores de la prosa literaria castellana, dista de ser hiperbólica» (F. Lázaro Carreter, «Sobre el *modus interpretandi* alfonsí», p. 99). Es

zaba en un terreno de módulo por entero distinto, y en todo caso la idea de un empalme o causalidad directa en prolongación del previo fenómeno traductor no podrá ser nunca concebida como ninguna mecánica simplista. Hay también una perspectiva en que don Alfonso puede ser considerado el gran iniciador absoluto de la prosa española [2].

Por encima de los inevitables colaboradores y de los materiales incompletos, sin revisar o acabados después de su muerte, toda aquella obra es legítimamente suya y debe, en cuanto tal, ser puesta bajo su nombre. Sabemos que su intervención personal ponía de acuerdo o rectificaba las diferentes versiones, dictaba normas y elegía a los redactores definitivos. Su preocupación con la calidad del producto final se extendía a las mismas traducciones, en alarde de lo que ha de considerarse exigencia muy desusada, ya que lo habitual en tales casos era una perezosa literalidad *de verbo ad verbum* [3]. El mismo rey Sabio preveía incomprensiones por este lado y por ello quería dejar las cosas perfectamente claras: «Qui esto cumple, aquel a nombre que faze la obra», dice (anticipándose) en la *General estoria,* a la vez que compara su concepto de autoría con el del rey que hace construir un gran edificio:

> El rey faze un libro, non porquel el escriua con sus manos, mas porque compone las razones del, e las emienda et yegua et endereça, e muestra la manera de como se deuen fazer, e desi escriue las qui el manda, pero dezimos por esta razon que el rey faze el libro. Otrossi quando dezimos: el rey faze un palacio o alguna obra, non es dicho porque lo el fiziesse con sus manos, mas porquel mando fazer e dio las cosas que fue-

a su vez discutible la idea aquí mantenida de que la prosa alfonsí habría podido surgir aun en ausencia de la tradición toledana.

[2] Es de recordar el juicio de Gerold Hilty, para quien «la creación de una prosa literaria es algo más profundo y más sutil, que a lo sumo se podría llamar un "hacerse traduciendo y a la vez traducir haciéndose". Es una lucha por la expresión en la cual se movilizan y realizan todos los recursos inherentes ya a la lengua castellana. Es la formación de algo propio en la transformación de lo ajeno. Es la creación de un mundo nuevo» (Aly Aben Ragel, *El libro conplido en los iudizios de las estrellas,* Ed. Gerold Hilty [Madrid, Academia Española, 1954], p. XLV).

[3] Véase Curt J. Witlin, «Les traducteurs au moyen âge: observations sur leurs techniques et difficultés», *Actes du XIIIe congrès international de linguistique et philologie romanes,* 2 vols. (Quebec, Université Laval, 1976), I, 601-609 (pp. 601-602). Claude Buridant «*Translatio medievalis.* Théorie et pratique de la traduction médiévale», *Travaux de linguistique et de littérature,* 21 (1983), 81-136.

> ron mester pora ello; e qui esto cumple a nombre que faze la obra, e nos assi veo que usamos de lo dezir [4].

La repentina personificación con que Castilla se acreditaba por primera vez como gran potencia cultural no habría podido existir sin el cariño, impulso orientador y disciplina que le infundía un solo hombre. Nadie ha podido negar al rey la concepción del plan general ni la tenacidad en sacarlo adelante, pero a menudo se insiste (con cierto matiz jeremíaco) en que apenas podría hacer más que corregir o editar los textos en algún que otro vistazo rápido. Hay que oponer a tales reticencias que la tarea de don Alfonso suponía mucho más que la enmienda de una palabra o frase por acá o por allá. Su mano infundía en las páginas alma, personalidad y hasta un tanto de música que transformaban en otra cosa la grisácea peonada de los necesarios ayudadores. Su intervención personal en lo que por lo menos son retoques llenos de acierto y buen criterio se dejan identificar por todas partes [5]. Más aún, la prosa alfonsí, abrevada en fuentes muy dispares, realiza una hábil unificación estilística: el inconfundible afán de precisión y el noble ensanchamiento de la frase que detectan la mano omnipresente de un gran escritor, que sólo ha podido ser el rey mismo [6]. Cuando hacia 1274 éste se desinteresó de la *Estoria de Espanna* para embarcarse en el magno proyecto de la *General estoria,* el trabajo de los equipos acéfalos se reconoce de inmediato por su pérdida de vivacidad y de ambiciones técnicas, reducidas al uso pedestre de un limitado número de fuentes [7].

Habrá que superar, por tanto, una incomprensión larvada acerca de la responsabilidad y exigencias con que una tarea como aquella puede verse elevada por una mano altamente creadora. El prejuicio debería ceder aquí a la lección predicada por Garcilaso de la Vega

[4] *General estoria,* I, libro XVI, cap. XIV, p. 477. El fragmento es comentado por Antonio G. Solalinde, «Intervención de Alfonso X en la redacción de sus obras», *Revista de Filología Española* 2 (1915), 283-288 (p. 286). Matiza el análisis de este texto por Solalinde J. Montoya, «El concepto de "autor" en Alfonso X», pp. 458-459. Véase el resumen de la cuestión por Benito Brancaforte, «El problema de la intervención de Alfonso», Introducción a Alfonso el Sabio, *Prosa histórica,* pp. 15-20.

[5] Así los señalados por M. Alvar, «Didactismo e integración en la *General estoria*», p. 31.

[6] Antonio M. Badía Margarit, «La frase en la *Primera crónica general* en relación con sus fuentes latinas. Avance de un trabajo de conjunto», *Revista de Filología Española* 42 (1958-1959), 179-210.

[7] R. Menéndez Pidal, *Primera crónica general,* p. XXXIV.

acerca del decisivo compromiso latente en el quehacer poético que para siempre bautizara con la terminología de «postrera lima» [8]. Una tarea de esa clase puede ser mera labor rutinaria, pero puede también perfilarse como un alto compromiso creador. Por fuerza ha de haber en la obra alfonsí una gran diversidad de manos, pero el trabajo a base de un modelo lingüístico bien establecido dificulta o impide el paso tanto a toda manifestación de individualismo como a ningún producto inferior. En medio de una siempre atildada uniformidad saltan con frecuencia los fragmentos y páginas perfectas, que difícilmente pueden venir sino de quien con toda justicia habrá que considerar un gran escritor por derecho propio. Son los mismos ritmos y oído, el mismo lenguaje y, por decirlo de una vez, un mismo «estilo» que apenas si empieza ahora a ser estudiado en cuanto tal.

Como ya se ha apuntado, todo se juega aquí en la cuestión de hasta dónde pueda extenderse la relatividad técnica de una confesada revisión de textos. Desde luego, el grado de intervención de la mano maestra del monarca no ha podido ser tampoco el mismo a través de la inmensa obra. El aticismo legal, a lo *Código Napoleón* del medievo, que transpiran las *Partidas* sólo podría originarse en una labor de pulimento que desemboca en verdadera caricia del lenguaje. Probablemente se aúnan allí tanto el trabajo personal del rey Sabio como firmes directrices impuestas desde el primer borrador a la tarea en grueso de los expertos en leyes. Quiere decir que si don Alfonso no ha tenido más remedio que depender ampliamente de la colaboración, el sello inconfundible de los textos finales se debe a una tarea reflexiva y compleja. Es lo que modestamente daba a entender cuando hablaba de su intervención para «enderezar» el diverso e hirsuto lenguaje de una obra tan vasta y diferenciada.

El talento organizador y disciplinado que ha hecho posible la obra alfonsí constituye, además, una apertura creadora a modalidades de esfuerzo intelectual hasta entonces desconocidas en cuanto terrenos de realización humana. Contra la caprichosa dispersión o desenfoque que era el gran vicio del intelecto medieval («inexactitu-

[8] En la carta a doña Jerónima Palova de Almogávar sobre la traducción de *El Cortesano* por Boscán: «... y él me hizo estar presente a la postrera lima, más como hombre acogido a razón que como ayudador de ninguna enmienda» (*Garcilaso de la Vega y sus comentaristas*, Ed. A. Gallego Morell [Madrid, Gredos, 1972], p. 154).

de générale des esprits» que decía Marc Bloch) [9], el rey Sabio se recrea en la claridad mental y experimenta el placer, todavía ingenuo, de una constante voluntad de estructura. El grado de capacidad organizadora que se extiende desde la disposición interna del proyecto hasta los aspectos materiales de su puesta en práctica, no es allí sino correlato de un nexo funcional entre vida y espíritu que Occidente apenas conocía y que, sin duda, es un aspecto más del amanecer de la ciencia. Don Alfonso es ciertamente un hombre de estrenos. Ha puesto en marcha una gran lengua de cultura y ha llegado a escribir también lo que hay que considerar como el primer artículo o ensayo político en lengua castellana. Lo hace en la extensa carta a su hijo don Fernando de la Cerda sobre la rebelión acaudillada por don Nuño González de Lara en 1271 [10]. Es un texto a la vez familiar y denso, donde conductas y móviles aparecen analizados bajo un espíritu moderno y en cuya sutileza expresiva parece ya escucharse la sabia mundanidad de Patronio:

> E, don Fernando, sabed que cuando home rescibe mal a fuerza, esto non es maravilla, mas cuando se le hace él con su mano, este es el mayor quebranto que ser puede. E nos pugnemos de nos guardar cuanto pudiéremos, ca fío en el poderoso Dios que él nos guardará, ca guardó siempre a los otros onde nos venimos [11].
>
> E de otra parte vos dicen que vos non tenedes haber que les dar, e yo non he con que vos acorra. E diciendo vos las cosas falsamente desta guisa meten vos miedo, por cuidar vos traer a facerlo peor; porque ha menester que paredes mientes que si agora en vuestro comienzo en estas cosas errades, después, cuando las quisierdes enmendar, non podredes (p. 222).

Su trayectoria de escritor ofrece zonas oscuras todavía apenas estudiadas. La narrativa de cuentos morales traducidos del árabe había iniciado la era de las grandes traducciones castellanas bajo el patrocinio activo de la familia real (su padre Fernando III con el *Libro de los doze sabios* y su hermano don Fadrique con *Engannos e assayamientos de las mugeres*). A un siglo de distancia repetía este brote el interés suscitado en todo Occidente por el judeoconverso Pedro Al-

[9] *La société féodale* (París, Albin Michel, 1973), p. 140.
[10] Texto de la carta en Antonio G. Solalinde, *Antología de Alfonso X el Sabio*, pp. 218-224.
[11] A. G. Solalinde, *Antología de Alfonso X el Sabio*, p. 221.

fonso con la colección de *exempla* titulada *Disciplina clericalis* [12]. Por encima de ciertos problemas de versiones y cronología, el joven don Alfonso se llevaba también la palma en su asociación con la de *Calila y Dimna,* traducida en 1251 y verdadera joya del grupo [13]. El paso al vulgar de este tipo de obras constituye un avance decisivo y aún no bien reconocido para la cimentación de la literatura castellana, tanto por su calidad como, tal vez más aún, por contribuir al concepto de un patrimonio común y no ya meramente «clerical» de ésta. Una de las razones de ser de dicho brote era el contribuir (como en Oriente) a la formación político-moral de los príncipes, lo cual explica la especial relación de dicha obra maestra con el heredero de Castilla. El tempranísimo encuentro con un producto oriental de tan altos quilates permite pisar terreno firme en lo relativo a valores literarios que nunca desaparecieron del todo de su obra [14]. Podemos estar seguros de dónde aprendió para siempre el arte de narrar, pero también de su sensibilidad para captar y exponer el hecho humano como interiormente motivado. Don Alfonso no podía tomar el cálamo sin irse, como un árabe, por dichas refrescantes ramas. Aunque ello resulte bastante obvio en el caso de su historiografía, es también de invocar para el de *Las Partidas,* a las que, como siempre se ha sabido, fueron a parar también otros materiales de esta especie [15].

[12] *Disciplina clericalis,* ed. A. González Palencia y traducción de J. López de Toro (Madrid-Granada, CSIC, 1948). Véase también la traducción y estudio de Eberhard Hermes, *The «Disciplina clericalis» of Petrus Alfonsi* (Berkeley and Los Angeles, U of California P, 1970), así como María Jesús Lacarra, *Cuentística medieval española: los orígenes* (Universidad de Zaragoza, 1979).

[13] Véase el capítulo correspondiente en John E. Keller, *Alfonso X el Sabio* (Nueva York: Twayne Publishers, 1967). Resumen de la cuestión por J. M. Cacho Blecua y María J. Lacarra en su edición de *Calila e Dimna* (Madrid, Castalia, 1984), pp. 12-19.

[14] *Calila e Dimna* «catches the young Alfonso at a time when his youthful interests in stories may have been at its peak, and it brings a literary touch to his scientifically-historically-juridically overtoned production», comenta J. E. Keller, *Alfonso X el Sabio,* p. 63.

[15] Menéndez Pelayo admitía sin especificar una considerable presencia arábiga en la *General estoria* «y aun en la parte doctrinal de las *Partidas*» («De las influencias semíticas en la literatura española», p. 211). Para los ecos del pseudoaristotélico *Poridat de poridades,* detectados ya por Amador de los Ríos, véase la edición de Lloyd A. Kasten (Madrid: 1957), p. 11. A. Castro identifica un fragmento de *Bocados de oro* en *Partida II,* t. 5, 1, 18 (*España en su historia,* p. 296). «Y aun las mismas *Partidas* adoptan en algunas partes un cierto aire oriental al combinar la composición legal del código con un propósito moralizador de muy diversa especie» (F. López Estrada y M. T. López García-Berdoy, ed. *Las Siete Partidas,* p. 22). La cuestión no ha sido aún objeto del estudio especializado que aquí sería de desear.

Lo que don Alfonso no hizo nunca, que sepamos, fue cultivar de ningún modo directo la ficción narrativa. Es probable que, al entrar en franquía su reinado personal, don Alfonso la mirase como una etapa superada o no a tono con sus nuevas responsabilidades. La literatura de pura imaginación, lo mismo que la eróticamente centrada, debía antojársele como desestabilizadora de un sólido orden social, aunque no fuera más que por sus inmediatas connotaciones islámicas. En la *General estoria* se fustiga a cierto faraón por darse a diversiones y lecturas poco serias: «... e de fabliellas de uanidades, que non tenien pro a el nin a mantenimiento del regno, ca nin eran buenas estorias, nin fechos de Dios, nin de naturas, nin de grandes omnes» [16]. La fantasía se le perfila en el *Setenario* a modo de una aberración que siembra la mente de ideas melancólicas:

> Fantasía es crençia más sin rrecabdo que ésta [antoiança] porque viene assí como enfermedat; ca bien assí commo el enffermo que ha la ffiebre, e mayormiente en la cabesça, sse le antoian muchas cosas que non son assí, otrosí la ffantasía ffaz entender muchas maneras de opiniones desaguisadas al omne e que non sson de la guisa que él cuyda. Et por esto ha este nombre, commo cosa que se ffaze et se desffaze ayna en manera de antoiança. Et en ésta veen ssienpre las cosas temerosas porque nasçe de rramo de malenconía (pp. 47-48).

Es una convicción que no cambió con el paso de los años. Los vuelos de la fantasía le inspiraron siempre la mayor desconfianza y las *Partidas* persisten en considerar tal «virtud» como un ramo de locura de que una sociedad sabiamente organizada deberá de protegerse:

> Fantasía es el segundo sentido de los de dentro con que obra el alma sentidor, et quier tanto decir como antojamiento de cosa sin razón, ca esta virtud judga luego las cosas rebatosamente et como non debe, non catando lo pasado nin lo que adelante puede venir [17].

Queda todavía por reconstruir la biografía literaria de Alfonso X el Sabio. Unos primeros pasos en que el joven heredero es encargado

[16] *General estoria,* I, libro XXIX, cap. I, p. 753.

[17] *Partidas* II, 13, 8. Y después: «Los que usan la fantasía en todas guisas han de cayer en locura». La fantasía induce a deslealtad en los súbditos, por lo cual ha de ser severamente castigada.

por su padre de iniciar los trabajos para una nueva ordenación legal de sus reinos, pero que de un modo sintomático cuaja en el cajón de sastre del *Setenario.* Sus páginas iniciales en elogio del glorioso don Fernando podrían acreditar a ojos de cualquier época las primicias de un buen escritor. Supera brillantemente a todos en el entusiasmo por la narrativa oriental compartido durante unos años por la familia real, a la vez que echa con el encargo del *Lapidario* los cimientos de su obra científica. El reinado propio (1 de junio, 1252) trae consigo una gran reorientación de las tareas: tanteos hacia la obra historiográfica y a partir de 1256 un trabajo probablemente nunca ya interrumpido en la obra legal [18]. La década de 1260-1270 supone una especie de tregua impuesta por las preocupaciones de orden político. Pero es a partir de esa última fecha hasta su muerte (4 de abril, 1284) cuando la obra alfonsí florece a pesar de las calamidades que asedian cada vez más de cerca al viejo rey. Años a que se deben las *Cantigas de Santa Maria* (1270-1281), el gran empujón, al menos, en la *Estoria de Espanna* y el comienzo de la *General estoria.* En 1276 se forma la colección de tratados científicos del tradicionalmente llamado *Saber de astronomía* y en 1276-1279 se traduce el *Libro de las formas* que complementa al *Lapidario.*

[18] Las *Partidas* se llevan a cabo entre el 23 de junio de 1256 y el 28 de agosto de 1265, con una refundición en 1272 y diversos probables retoques hasta el fin de la vida del rey. Véanse los cuidadosos estudios de Jerry P. Craddock, «La nota cronológica inserta en el prólogo de las *Siete Partidas*: edición crítica y comentario», *Al-Andalus* 39 (1974), 363-390; «La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio», *Anuario de Historia del Derecho Español* 51 (1981), 365-418.

EL DESBORDAMIENTO ALFONSÍ DE LA CULTURA CLERICAL

La magna recimentación cultural iniciada por el rey Sabio se realiza en condiciones desusadas fuera de la Península y bajo miras y procedimientos igualmente únicos. Su foco es, como se ha visto, un recurso al vernáculo que de hecho actúa como sustituto del latín y del árabe hasta entonces señoreados de la cultura de sus reinos, pero incapaces individualmente de resolver por sí solos sus profundas insuficiencias. Esta lengua o nuevo y peculiar «latín» de Castilla representa una fusión del papel cultural de aquéllas, la posibilidad de un terreno neutro y armonizador, que hace viable una vida intelectual abierta a Oriente y Occidente y evita a los españoles la necesidad de aprender latín (contaban siglos de frustración) y árabe (idea inviable), acercándose de este modo a la realización de una solución ideal a la medida de las realidades hispanas.

De un modo implícito, sin embargo, la adopción y lanzamiento de la prosa castellana constituyen un triunfo virtual del árabe y del tipo de cultura a que éste servía de vehículo. No cabe duda de que el dominio de esta lengua constituía para don Alfonso un *plus* buscado y favorable, como prueba el hecho de que a su alrededor se usara honorablemente el patronímico *del Arábigo* [1]. Debió de poseer él mismo algún grado de dominio sobre dicho idioma, como míni-

[1] Es probable que lo usaran, además, musulmanes convertidos, como estima Juan Torres Fontes, «La cultura murciana en el reinado de Alfonso X», *Murgetana* 14 (1960), 57-89 (65-66). *A fortiori,* había de tratarse de colaboradores en las tareas traductoras, según A. Ballesteros Beretta, *Alfonso el Sabio,* p. 551. El maestro Bernardo el Arábigo, converso del Islam, colaboró con Abraham Alfaquí en la revisión del *Libro de la açafeha* (J. S. Gil, *La escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos,* p. 59).

mo en su nivel conversacional, y mostraba una manifiesta preferencia hacia estilos vitales que unos definen conforme al modelo de los reinos de taifas y otros del califato. No sólo la ciencia, sino buena parte de cuanto significaba refinamiento y placeres, como música y juegos u objetos suntuarios era para don Alfonso oriental [2], y no latino ni ultrapirenaico. Parece que estuvo dispuesto a casar a una hija con el khan de Tartaria, y sólo su intervención personal evitó que fuera derribada la Giralda de Sevilla [3]. Su vasallo el rey de Granada participaba en la conmemoración anual del rey Fernando III:

> E Aben Alhamar, rey de Granada, enviaba al rey don Alfonso para esta honra, cuando la facían, grandes homes de su casa, e con ellos cient peones, que traía cada uno un cirio de ardiendo de cera blanca. E estos cirios poníanlos aderredor de la sepoltura do yacía enterrado el rey don Fernando, e esto facía Aben Alhamar por honra del Rey [4].

En lo que es preciso considerar una culminación o forma pura de mudejarismo, en 1273 el mismo rey de Granada era armado caballero por don Alfonso en el marco del alcázar sevillano [5]. Alfonso comprendía la precaria situación en que su padre había dejado sus conquistas andaluzas, con ciudades totalmente o a medias repobladas en medio de territorios ahora semivacíos. Su política en Murcia y Andalucía (Cortes de Jerez en 1268) tuvo que favorecer a los mudéjares para contrarrestar la tendencia a acogerse a la Granada nazarí [6]. Se esforzaba el rey Sabio por abrir mercados a la agricultura andaluza en el Próximo Oriente y ello condujo a actividades diplomáticas que en 1261 y 1275 trajeron a Sevilla respectivas em-

[2] J. B. Trend, «Alfonso el Sabio and the Game of Chess», A. Ballesteros Beretta, «Los joyeros moros de Alfonso el Sabio», *Al-Andalus* 7 (1942), 475-477. José Guerrero Lovillo, «Muebles hispanoárabes en las *Cantigas* de Alfonso el Sabio», *Al-Andalus* 10 (1945), 329-372.

[3] Dentro de una amplia *combinazione* matrimonial en favor de sus proyectos internacionales, se proyectaba en 1271 dicho matrimonio con una hija natural no identificada (A. Ballesteros Beretta, *Alfonso X el Sabio,* p. 543). Las noticias de las crónicas acerca de un proyecto de matrimonio de la infanta Beatriz con el soldán de Egipto son, tal vez, habladuría cortesana a raíz de la embajada de éste (p. 305). Sobre su estima y preservación de la Giralda, *ibid.,* p. 312.

[4] *Crónica del rey don Alfonso décimo,* p. 8.

[5] A. Ballesteros, *Alfonso X el Sabio,* pp. 679-680.

[6] Serafín Sánchez Tapia, *La comunidad morisca de Ávila* (Salamanca, Universidad, 1991), p. 47.

bajadas del sultán de Egipto, cargadas de fastuosos presentes, además de elefantes, cebras y jirafas:

> E trujieron presente a este rey don Alfonso de muchos paños preciados e de muchas naturas, e muchas joyas e muy nobles e mucho extrañas. E otrosí trajiéronle un marfil e una animalia que decian azorafa, e una asna que era buida, que tenía la una banda blanca e la otra prieta, e trujéronle otras bestias e animalias de muchas maneras [7].

Hay en esto también un peso particular de la realidad andaluza. No son de extrañar en aquella tierra de espléndido pasado islámico hechos como el escaso afán por elevar grandes templos que, frente a las antiguas mezquitas, proclamaran el triunfo de los cristianos. Incluso la fastuosa capilla real de la mezquita de Córdoba donde descansan los restos de Alfonso XI se construiría años más tarde en el más puro estilo granadino del siglo XIV [8]. Y don Alfonso se singularizó en la historia de Oriente y Occidente al sumar una inscripción árabe y otra hebrea a las esperables latina y castellana con que honró el sepulcro sevillano de su padre Fernando III [9].

Claudio Sánchez Albornoz se toma, como se sabe, grandes trabajos para disuadir de que su obra se produjera a remolque de moros y judíos: «Ni fue hebraica la empresa misma de Alfonso X» [10]. Desde luego que no, ni podía serlo: era exclusivamente suya, y en

[7] *Crónica del rey don Alfonso décimo,* 8. Estudio y cronología depurados por Pedro Martínez Montávez, «Relaciones de Alfonso X de Castilla con el sultán mameluco Baybars y sus sucesores», *Al-Andalus* 27 (1962), 343-376. La respuesta o acoplamiento diplomático alfonsí a la nueva situación causada en el mundo islámico por la caída de Bagdad ante los mongoles en 1258 es reconstruida por C. de Ayala Martínez, *Directrices fundamentales de la política peninsular de Alfonso X,* pp. 165-168.

[8] Miguel A. Castillo, «Panorama de las artes en el reinado de Alfonso X», *Revista de Occidente,* n. 43 (diciembre, 1984), 125-144 (p. 140).

[9] Naturalmente, dicho sepulcro original llegó a ser en cierto momento una pública obscenidad y fue sustituido por una costosísima locura barroca. Las cuatro lápidas fueron desde entonces relegadas a una recóndita cripta cerrada al público. Cuando con motivo de la exposición universal de 1992 la catedral de Sevilla franqueó a los visitantes todas sus riquezas, las cuatro lápidas alfonsíes continuaron semisepultas, sin merecer siquiera una mención fotográfica en el primoroso catálogo publicado.

[10] *España, un enigma histórico,* p. 266. Es de notar que hasta hay quien crea necesario advertir que «there is no evidence that anything in his works betrays Jewish beliefs or attitudes instead of Christian ones... and it seems unrealistic to regard him as a crowned rabbi» (Derek Lomax, «The Latin Reforms and Spanish Literature», *Ibero-romania,* 1 [1969], 299-313 [p. 312]).

ello está lo grave del problema. Porque aquel gran deshielo cultural constituía un nuevo humanismo que por primera vez admitía el saber no cristiano en un pie de igualdad y en completa independencia del fenómeno religioso. Su concepto del mismo abarcaba a Oriente y Occidente, pero tal actitud se hallaba, como se verá más adelante, endeudada con el primero en lo relativo a su valoración del saber, así como en modos radicalmente nuevos de enfrentarse con el hombre y la naturaleza: «La clave de lo "humano", lo que el hombre ha sido históricamente, lo que debe ser moral y jurídicamente, lo que las estrellas hacen que sea» [11]. La idea de una perspectiva enciclopédica sobre la totalidad de los conocimientos humanos era, como se sabe, tan vieja como el albor de la Edad Media (San Isidoro, Marciano Capella, Beda el Venerable, Boecio). Pero don Alfonso iba tras la idea de una cultura creadora de cara al futuro, «viva» o «vividera» para beneficio de su pueblo, y no tras ninguna clase de renovadas o mejores compilaciones para uso o beneficio de una minoría de sabios profesionales y (como hasta entonces) todos virtualmente clérigos.

No sabemos apenas nada de la educación de don Alfonso en las Letras [12], pero aun así cabe la certeza de que no estuvo planeada conforme a las líneas del modelo clerical. Teniendo en cuenta que el conocimiento del árabe era casi obligado para un futuro rey español, no es de descartar que, lo mismo que en otros casos conocidos, tuviera un precoz encuentro pedagógico con moros o judíos [13]. El ideal del *miles clericus,* innovador para el siglo anterior, quedaba muy atrás y sin duda no rezaba ya para él más que de un modo sesga-

[11] A. Castro, *España en su historia,* p. 459. Le repite aquí J. Valdeón: «Frente a las disputas metafísico-teológicas de París, en la corte del rey Sabio se preocupaban ante todo por aquellos saberes que tenían en su centro el hombre mismo» («Alfonso X: semblanza de su reinado», p. 23).

[12] Se da una total sequía de datos acerca de su educación (A. Ballesteros Beretta, *Alfonso X el Sabio,* pp. 48 y ss.). Su ayo Garci Fernández de Villamayor era un caballero de probada lealtad e ilustre sangre, junto al cual pasó su niñez en los lugares de Villaldemiro y Celada del Camino, en la vega del Arlanzón, a veinte kilómetros de Burgos. Véanse datos de L. Serrano, «El ayo de Alfonso el Sabio», *Boletín de la Real Academia Española* 7 (1920), 571-602.

[13] Federico II fue educado por un cadí siciliano, que le enseñó Lógica, como recuerda F. Gabrieli, «Frederico II e la cultura musulmana», *Rivista Storica Italiana* 64 (1952), 5-18. Jaime I recibió instrucción del rabino Mosé ben Nahman, según datos de F. Cantera recogidos por A. Castro, *España en su historia,* p. 459.

do [14]. Una formación de esa clase no preparaba sino más bien detraía para una labor como la que esperaba al futuro rey Sabio. Su hermano don Felipe († 1274-1275), destinado desde su nacimiento a la Iglesia, se educó probablemente bajo el arzobispo don Rodrigo Ximénez de Rada y fue enviado a estudiar a París, donde conoció a San Alberto Magno. Siempre seglar en espíritu, renunció al arzobispado de Sevilla en pro del matrimonio con una bella escandinava, y es significativo que nunca compartiera, que sepamos, los intereses intelectuales del rey Sabio, ni aun los más modestos de su otro hermano, el inquieto don Fadrique de tan triste destino.

Aparte de que tuviera que emplear materialmente a clérigos como mano de obra, no se identifica en torno a Alfonso el Sabio y sus trabajos a ninguna destacada figura de aquel tipo de saber en categoría inspiradora o preponderante, pues incluso la eventual participación de lo que en esto eran para su tiempo cantidades relativas en un plano peninsular (figuras como Gil de Zamora, Jofré de Loaysa, Martín de Córdoba, Bernardo de Brihuega) aparece envuelta en grandes dudas [15]. Lo mismo que su lengua se resistía al tipo de latinización que marcaba, por ejemplo, a un Berceo, la prosa alfonsí se muestra ajena a la huella determinante de la predicación, factor que en todas partes (Cataluña sin ir más lejos) favorecía los usos semicultos del vernáculo [16]. Tampoco existe en su obra indicio de serio interés por los saberes y técnicas del *trivium,* en que los clérigos solían echar sus dientes, y esto hasta un punto de causar estupefacción en la crítica [17]. Su reparto de cátedras al iniciar la Universidad de Sala-

[14] A Vàrvaro, «Scuola e cultura in Francia nel XII secolo», p. 312.

[15] «Más dudosa es la colaboración de Gil de Zamora, Jofré de Loaisa, Martín de Córdoba o Bernardo de Brihuega en las obras históricas; pero, desde luego éstos u otros tuvieron que actuar de traductores y arregladores de la Biblia y sus comentaristas, y de los autores latinos o franceses aprovechados en esas monumentales producciones» (A. G. Solalinde, *Antología de Alfonso X el Sabio,* p. 20). Y con mayor claridad R. Menéndez Pidal: «No tenemos para qué discutir los fundamentos, siempre muy escasos, con que se cuenta para citar, entre los colaboradores, nombres como los de Jofré de Loaysa, fray Juan Gil de Zamora, Bernardo de Brihuega, Martín de Córdoba y otros» (*Primera crónica general de España,* p. XX). No se justifica la rotunda afirmación en contrario de J. E. Keller, *Alfonso X, el Sabio,* p. 158.

[16] Francisco López Estrada, *Introducción a la literatura medieval española* (Madrid, Gredos, 1983), p. 404.

[17] Valeria Bertolucci Pizorusso, «Un trattato di *Ars dictandi* dedicato ad Alfonso X», *Studi mediolatini e volgari* 15-16 (1968), 9-88. Su autor, el clérigo inglés Gaufrido de Eversly, tal vez reclutado para enseñar en Salamanca, reconoce que los españoles sólo «concipiunt in vulgari» (p. 13), pese a lo cual podrá, en su opinión, serles todavía útil su preceptiva. La autora

manca prescinde de la retórica, que constituía una de las bases de aquel trípode esencialmente conservador [18]. La cultura latina del momento, con su cerrada orientación teológica, respondía a las necesidades de los clérigos, pero el alto buque del proyecto alfonsí no se dirigía a éstos, sino a la totalidad de aquellos «homes qualesquier», pero no incultos, que deseaba integrasen algún día su pueblo. El esquema intelectual de que venía viviendo la Cristiandad se perfilaba válido tanto en instancias individuales como en la colectiva de la clerecía, pero no como objetivo o meta deseable para la cultura en que el rey Sabio querría dejar orientado el futuro de España. Los castellanos (o al menos su rey) habían llegado al punto de juzgar conforme a sus méritos el saber clerical y no lo veían ya como un ideal de validez universal ni absoluta. Amanecía para Europa una nueva sociología del saber y un rey castellano hacía lo posible para encauzarla por inéditos rumbos en su espacio peninsular.

Don Alfonso asumía, con su concepto cultural, una tarea difícil y expuesta, tanto entonces como ahora, a toda suerte de incomprensiones. No es de extrañar que hubiera de pagar por ella un alto precio de frente a Europa, al mismo pueblo que deseaba beneficiar y hasta a su propio hijo. Le entendían, en cambio, aquellos pocos que, como Brunetto Latini, se elevaban a un concepto global de la cultura y a una valoración absoluta de ésta, que en dicho momento histórico equivalía virtualmente a una actitud acogedora del saber oriental [19]. Cuando un clérigo de lo más típico, educado fuera de España, como era Juan Gil de Zamora, lanza una mirada sobre su proyecto, pasa sobre ascuas por sus aspectos científico-orientales, que probablemente no ofrecían para él ningún sentido. Por lo mismo, tergiversa la cuestión crucial de qué lengua ni de qué clase de obras «transferri fecit», a la vez que procura pintarlo como un sabio convencional y hasta a modo de un nuevo rey David por sus loanzas a nuestra Señora:

confiesa hasta qué punto la «stupisce» el absoluto desinterés que en materia de latinidad existe en torno al rey Sabio.

[18] La eventual presencia de algún tipo de enseñanza de retórica en Salamanca ha sido objeto de especulaciones: «Even granting Beltrán de Heredia's assumption that rhetoric was taught at Salamanca, nothing can be known about the books used in teaching it» (Ch. Faulhaber, *Latin Rhetorical Theory*, p. 30).

[19] Véase Julia Bolton Holloway, «Alfonso el Sabio, Brunetto Latini, and Alighieri», *Thought* 60 (1985), 468-483.

> Adeo quoque animum suum transtulit ad investigandas et perscrutandas mundanas scientias et divinas, quod omnes fere scripturas triviales et quadriviales, canonicas et civiles, scripturas quoque theologicas seu divinas transferri fecit in linguam maternam; ita ut omnes possunt evidentissime intuere et intelligere quoquomodo illa, que sub lingua latina phaleris et figura tecta et secreta, etiam ipsis sapientibus, videbantur. More quoque Daviditico etiam [ad] preconium Virginis gloriose multas et perpulchras composuit cantinelas, sonis convenientibus et proportionibus musicis modulatas [20].

Semejante ejercicio de irrealismo «a lo clérigo» se niega a reconocer nada ajeno a la occidentalidad cristiana, pero es útil para ilustrar la medida en que el rey Sabio no respondía a aquel estereotipo de realeza a lo cristiano de siempre y de todas partes. Para contraste, un espíritu también conservador, pero mucho más ágil e hijo reconocido de la cultura alfonsí como era el infante don Juan Manuel, se hallaba particularmente orgulloso de sus logros como transmisor del saber oriental y podía celebrar la universal curiosidad que le llevó a hacer disponibles las escrituras de las religiones no cristianas.

No hay que decir que el rey Sabio respetaba sin reservas el saber latino-eclesiástico, a la vez que abrazaba la ciencia oriental como una absoluta necesidad. Fuertemente creador bajo todos los aspectos, el concepto cultural alfonsí hacía leña de todo lo aprovechable, porque no venía a desplazar lo preexistente, sino a colmar lagunas y, sobre todo, a abrir posibilidades hasta entonces insospechadas para los españoles. Lo decisivo aquí es que la cultura latina de la clerecía no se le ha perfilado a don Alfonso como un modelo único ni suficiente. La aceptaba sin reservas y en su totalidad, pero al mismo tiempo se hallaba persuadido de la insuficiencia de una vocación intelectual teológicamente orientada para dar cuenta de sí en el terreno del universo físico y material del hombre y de las cosas. Reconocía, por fin, el hecho palmario de que en los últimos cuatro siglos la lengua del progreso había sido el árabe y no el latín [21]. Rompía con esto la actitud cristiano-medieval de la admiración vergonzante y de préstamos silenciados de la cultura musulma-

[20] Fidel Fita, «Biografía de San Fernando y de Alfonso el Sabio por Gil de Zamora», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 5 (1884), 308-328 (p. 321).

[21] Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid*, 2 vols. (Madrid, Editorial Plutarco, 1929), II, p. 671.

na [22]. Al tanto de la magnitud de los logros de los árabes, cualquier materia no religiosa podía quedar abierta para él a la eventual infusión del saber oriental. Como resultado, sus obras procuran incluir cuanto fuentes de esa clase puedan aportar en cualquier momento y ello ayuda a configurar a su alrededor un mundo no poco abundante en sorpresas.

Un proceder de tal naturaleza se diría abocado, en tales fechas de la historia de Occidente, a desarrollarse en una atmósfera de tensiones, dudas y conflictos internos. Lo más notable por esto del concepto cultural alfonsí es tanto su carácter rectilíneo como su ejecución en ausencia de ningún gran problema de ese orden. Atrevido y radical, pero falto de dimensión polémica, su carácter no es otro que el de un activo homenaje a la universalidad del saber.

[22] Acerca de tales actitudes, George Makdisi, *The Rise of Colleges. Institutions of Higher Learning in the Islam and the West.* (Edinburgh, Edinburgh UP, 1981), 286. «Toutefois... peu d'espagnols du Nord ou même d'européens occidentaux en général, prenaient conscience de l'origine islamique de bien des éléments de cette culture», según observa W. Montgomery Watt, «L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale», *Revue des études islamiques* 40 (1972), 71-41, 297-327 y 41 (1973), 117-156 (p. 318).

LA HISTORIOGRAFÍA ALFONSÍ. ORIENTACIONES

Capítulo de máximo interés en relación con todo esto viene a ser el de su historiografía, que constituye la provincia más extensa de su obra en prosa y con toda probabilidad también la más personal. Don Alfonso ha sentido como pocos en la Edad Media una rara vocación de historiador «profesional» que se manifestó en él muy pronto. Fue sensible desde sus primeros años al sentido arqueológico del pasado, como demostró con su intento de comprobar en días juveniles la tradición de la tumba del rey Wamba en Pampliega [1], y se sabe que desde 1250 empezaba a ocuparse ya de crónicas. Tras de llevar casi a término una *Estoria de Espanna* (más conocida hoy bajo el título *Primera crónica general*) su crecimiento como historiador le ha impulsado a concebir después el monumental proyecto de su *Grande e general estoria.* La *Estoria de Espanna* vio interrumpida la participación personal del rey a la altura del reinado de Alfonso VIII, y bastantes de sus borradores no se elaboraron, aunque de forma algo mecánica, sino hacia fines del siglo, ya en el reinado de Sancho IV [2]. El proyecto de la *General estoria* se hallaba condenado a quedar incompleto por su misma inmensidad de proporciones, y no pudo llegar sino hasta la época de los padres de la Virgen María.

[1] Antonio Ballesteros Beretta, «Alfonso el Sabio considerado como historiador», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 116 (1944), 35-42 (p. 36).

[2] Es la tesis mantenida por R. Menéndez Pidal, *Primera crónica general,* I, pp. XVII y ss., «El borrador de toda la Crónica es obra de Alfonso X» (*Primera crónica general,* I, p. XXXII). Las objeciones suscitadas por A. Ballesteros Beretta (*Alfonso X el Sabio,* pp. 501-502) se deben probablemente al uso de fragmentos o borradores aprovechados después de su muerte.

Ambas obras presentan difíciles problemas de tradición textual y diversidad de versiones que no es momento ahora de abordar.

Más que en otros terrenos, el proyecto alfonsí significaba en todo esto una reorientación radical, porque la historiografía pre-existente era toda ella latina y aparecía marcada desde su cabecera en Orosio (385-420) por una gran sequedad expositiva. Un peso multisecular forzaba, lo mismo dentro que fuera de España, una visión particularista de dinastías y reinos, así como una cronología atomizada de año a año. Dichos encuadres se acreditaron como barreras lo mismo técnicas que psicológicas que volvían inviable todo intento de una historia más universalizada [3]. Frente a esta tradición aplastante, el rey Sabio pasa a hacer ya *historias* y no *crónicas* [4]. El tránsito de la mera relación de datos al de una reconstrucción del pasado supone en la práctica un estudio profundo de motivaciones, hechos y conductas que determinan un relato jugoso y capaz de captar la atención con independencia de su estricto valor historiográfico. El destinatario de esta historiografía es, de nuevo, ese tipo de lector medio, deseoso de instruirse pero de sensibilidad impresionable y abierta, que tanto difiere de la que venía emparejada con la aridez semirritual del latín. No sería idealmente sino el primero de éstos el mismo heredero del reino (futuro Sancho IV) a quien la miniatura de uno de los códices representa en actitud de recibir la obra de manos de su padre [5] (idea tan noble como probablemente frustrada). Se prevé en dicho lector ideal una mentalidad dúctil y maleable, muy alejada del tieso conservadurismo del gremio eclesiástico, que era hasta entonces el único consumidor de aquel tipo de obras. El regio historiador sabe, al mismo tiempo, que la atención de este público no está garantizada como entre los estudiosos usuarios de la historiografía latina, y que por ello ha de ganárselo con un relato coherente y capaz de mantener en vilo su curiosidad. La historiografía alfonsí se abre paso por un nuevo espacio literario, que ilustra tal

[3] La sostenida imposibilidad de remontar las limitaciones del analismo como causa del fracaso de toda historiografía universalista anterior a la baja Edad Media es bien explicada por M. Bloch, *La société féodale*, p. 139.

[4] Fernando Gómez Redondo, «Historiografía medieval: constantes evolutivas de un género», *Anuario de Estudios Medievales* 19 (1989), 3-15 (p. 6).

[5] Procedente del manuscrito escurialense Y-i-2 y reproducida en R. Menéndez Pidal, *Primera crónica general*, I, p. 1.

vez mejor que ningún otro la eventual oportunidad liberadora que el vernáculo significaba como ventana abierta a nueva luz y a la entrada de nuevos aires.

La historiografía del rey Sabio vale también por un cambio de polos que se adelanta a optar por una «residencia en la tierra». Frente al peso tradicional de Orosio y San Agustín, el acontecer histórico se representa en ella como obra directa de los hombres y no a título de ningún despliegue providencial [6]. Tenía cerca el modelo (elaborado Ultrapirineos en torno a la figura de Carlomagno) de una historia invadida por lo teológico y la trascendentalización nacionalista conforme a la fórmula de *Gesta Dei per Francos* [7], pero tales hitos de referencia sirven precisamente para marcar cuánto se aleja de ellos un trabajo ahora devanado entre los conceptos de patria y realeza. La historia alfonsí no se centra sobre ningún héroe mítico, a pesar de las oportunidades que para ello hubieran podido brindarle figuras como don Pelayo, el Cid o el mismo Fernando III. Por el contrario, se muestra solidaria de las *Partidas* para situar más allá de toda discusión el carácter secularista [8] de una monarquía castellana que se anticipa precursora de una España unificada. La *Estoria de Espanna* proyecta el hecho ya innegable de la preponderancia hegemónica de Castilla y sus hombres [9], pero no ningún proyecto político de orden

[6] Como observa Reinaldo Ayerbe-Chaux, en su historiografía no son virtudes las que engrandecen, como premio, los imperios, ni se invocan los vicios colectivos para justificar calamidades y desastres, como en gran parte era tradicional hacerlo con el derrumbamiento del poder visigodo (introducción a Alfonso X el Sabio, *«Estoria de España». Antología.* Versión paleográfica de R. Menéndez Pidal [Madrid, Porrúa, 1982], p. 23). También B. Brancaforte, Alfonso el Sabio, *Prosa histórica,* p. 21.

[7] Es difícil por ello compartir la tesis de un afrancesado transcendentalismo semirreligioso como fondo de la historiografía alfonsí, según insinúa James S. Burke, «Alfonso X and the Structuring of Spanish History», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 9 (1985), 464-476. Si puede haber algo de ello en textos como el cidiano *Carmen Campi Doctoris,* los despuntes en tal sentido se evaporan y hasta invierten con el cambio de mentalidad que, como norma, suele acarrear el paso al terreno del vernáculo. La dimensión heroica del Cid del *Cantar* es compatible, como se recordará, con la mesura aburguesada de un protagonista muy atento a cuestiones de dinero y preocupado de proporcionar a sus hijas nobles y ricos maridos. Es la misma sintomática diferencia tipológica que por todas partes consagra también la historiografía alfonsí.

[8] Joseph O'Callaghan, «The Ideology of Government in the Reign of Alfonso X of Castile», pp. 7-8.

[9] El concepto monárquico de Alfonso X «no aspiraba necesariamente a la unificación territorial de la Península, impensable para este momento desde un planteamiento moderada-

más concreto ni ninguna visión carismática ni mesiánica de aquélla. Por el contrario, ha sido escrita con la sobria finalidad de suscitar en los españoles de toda época una prudente conciencia de los sufrimientos infligidos por los «señoríos» invasores a una madre bienamada y heroica:

> E otrossi el fecho d'Espanna, que passo por muchos sennorios et fue muy maltrecha, recibiendo muertes por muy crueles lides et batallas daquellos que la conquirien, et otrosi que fazien ellos en defendiendose (Prólogo, I, p. 4).

«No hace falta insistir en la importancia de la historiografía alfonsí desde el punto de vista político», en cuanto contribución decisiva a «la creación de una conciencia hispánica de signo integrador» [10]. De una manera obvia y por entero significativa, el protagonismo de la historia se amplía en esta *Estoria de Espanna* a un cuerpo social mucho más amplio que el hasta entonces habitual de la Monarquía y la Iglesia, llegándose ahora a reservar un notable papel al protagonismo del pueblo, cuyo concepto historiográfico se homologa con el criterio jurídico elaborado para el mismo en la obra legal [11]. La historia alfonsí abandonaba el modelo dinástico, igual que lo hacía también con el monopolio goticista establecido desde el modelo isidoriano, y su *Estoria de Espanna* «contemplaba el reino visigodo como una gloriosa lejanía sin semejanza con el presente» [12]. Conforme a otra decisión fundamental e inequívoca, se hurta asimismo a la mitificación de Santiago, a cuya mitra compostelana el toledano don Alfonso quebrantó cuanto pudo como parte de un intento de cambiar «el mapa espiritual de España» [13]. Sitúa el rey Sabio en

mente realista, sólo a una primacía decisiva en todos los terrenos» (Ayala Martínez, *Directrices fundamentales de la política peninsular de Alfonso X*, pp. 154-155).

[10] Ayala Martínez, *Directrices fundamentales de la política peninsular de Alfonso X*, p. 153.

[11] R. Menéndez Pidal, *Primera crónica general*, I, p. XLII. Le confirma J. A. Maravall, «Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X», pp. 263-264. No es fácil seguir, sin embargo, a este autor en su convicción de haber restaurado don Alfonso «la concepción clásica, tucidedesca, de la historia» (p. 265).

[12] Américo Castro, *La realidad histórica de España* (México, Porrúa, 1962), p. 152.

[13] John Linehan, «The Politics of Piety: Aspects of the Castilian Monarchy from Alfonso X to Alfonso XI», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 9 (1985), 385-404 (pp. 395 y 396). Es además legendaria la noticia de que Alfonso fuera armado caballero por la figura del Apóstol (*ibid.*, p. 388). Todo entusiasta de Toledo veía con inquina a Santiago, y así por su-

el centro de su obra a España y a la realeza, pero entendida ésta no de un modo dinástico, sino institucional y ligada a su pueblo por una relación sinalagmática [14].

Todo lo anterior responde a un concepto que, como de costumbre, supone una repulsa del espíritu güelfo y reafirmación de lo que habría que llamar mentalidad gibelina o secularista, dentro del *mutatis mutandis* de sus equivalencias hispanas. La historiografía alfonsí ofrece por esto uno de los más claros deslindes en relación con el desbordamiento de la cultura clerical a que ya se ha hecho referencia. Se dispone, para acabarlo de comprender, del testimonio de algo tan cercano en lo material como el *De preconiis Hispaniae* del franciscano Juan Gil de Zamora (1241?-1318?) [15]. Hombre muy allegado a la corte y recriado en París, fue preceptor del futuro Sancho IV, para quien recogió allí una breve suma de conocimientos centrados en torno a la visión histórico-geográfica en que idealmente había de formarse el heredero del reino. Es el esperable compendio de Escrituras, Patrística, Ovidio, Tudense y Toledano, quintaesenciado en un latín escueto que Nicolás Antonio tildaba de bárbaro, pero no de despreciar para los niveles de entonces en la Península. Adherido como un molusco a una tradición pétrea, las glorias de España son allí las de aquella monarquía astur-leonesa que nunca dejara de mirar con inquina el fenómeno castellano. «La España de Gil de Zamora es la herencia legítima de la monarquía goda restaurada bajo la mirada paternal de Dios en la persona de don Pelayo» (I, p. CXCIX). Esta retrógrada historia *ad usum Delphini* representa el polo opuesto a aquella otra historia «patria» que escribía don Alfonso. El *De preconiis Hispaniae* es sólo un motivo de tristeza si se piensa en la *Estoria de Espanna,* que maestro y discípulo tenían a pocos pasos y en la que ni siquiera se pensaba a la hora de abrir los horizontes mentales del heredero de la Corona.

puesto su arzobispo Ximénez de Rada (Derek W. Lomax, «Rodrigo Ximénez de Rada como historiador», *Actas del quinto Congreso Internacional de Hispanistas,* 3 vols. [Universidad de Bordeaux, 1977], II, 587-592 [p. 590]).

[14] J. A. Maravall, «Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X», p. 256.

[15] *De preconiis Hispaniae.* Estudio preliminar y edición crítica de Manuel de Castro y Castro (Universidad de Madrid, 1955). Juan Gil de Zamora poseía ya órdenes mayores antes de entrar en la orden de San Francisco y de ser enviado a estudiar en París entre 1272-1278 (pp. LVI y LXXX).

EL NUEVO MESTER HISTORIOGRÁFICO

Don Alfonso utiliza a fondo la tímida superación del vetusto modelo analista por la reciente historiografía latina escrita pocos años antes por Lucas de Tuy (*Chronicon Mundi*) y sobre todo don Rodrigo Ximénez de Rada (*De rebus Hispaniae*), pero a su vez abandona sus estrechos criterios en favor de una visión más integrada y más «científica» de los pueblos que han vivido en España. Don Alfonso las dejaba atrás en busca de una historia nacional que sirviera de instrumento capaz de infundir en su pueblo una necesaria identidad colectiva. Es decir, de nuevo una anticipada idea no de dinastía, de reino ni de religión sino, como se ha visto, de «patria» común que ahora se proyecta también desde un pasado de que antes carecía. El destino de los españoles no ha sido el vivir aislados, pues la Península se caracteriza como lugar de paso y codiciada presa que ha atraído el «señorío» de muy diversos pueblos dignos también de una atención al sesgo. Esto ha dado desde el principio a su historia una cierta amplitud de visión, sobre todo al absober la de Roma y su imperio (que Rada se saltaba por las buenas), como es lógico que hiciera un español en trance de ceñirse la corona imperial. La historiografía alfonsí se elevaba técnicamente a inéditas alturas al prestar atención privilegiada a la cronología e integración de edades remotas y atender a sucesos extrapeninsulares de la Cristiandad y del Islam. Sobre todo, su historia de España es para el rey Sabio la de los españoles de cualquier época y religión, lo cual debía sonar como idea muy anómala para oídos de la época. La diversidad de pueblos que han vivido en ella, con musulmanes y judíos en todo el pie de igualdad que requiriese el caso y le permitieran sus disponibilidades en materia de fuentes:

> Ca esta nuestra Estoria de las Espannas general la leuamos Nos de todos los reyes dellas et de todos los sus fechos que acaescieron en el tiempo pasado, et de todos los que acaescen en el tiempo present en que agora somos, tan bien de moros como de cristianos, et aun de judíos si y acaesciese en qué [1].

Al admitir a moros y judíos como españoles la *Estoria de Espanna* asume por lo mismo un peculiar compromiso en materia de una heurística no exclusivamente cristiana. No se ha señalado hasta el momento ningún caso de utilización de fuentes hebreas, lo cual responde con toda probabilidad a un criterio deliberado y no a desconocimiento ni a dificultades de acceso. Sí se posee al menos un balance sumario acerca de las de origen árabe [2]. Se ha recurrido a ellas al tratar de los primeros pobladores de España, historia de Mahoma y el Islam (*Sira* de Ibn Hišām), invasión y dominación árabe hasta el final del califato (Ar-Rāzī, Ibn Idārī, Ibn al-Aṯīr), materias cidianas (Ibn 'Alqama, Al-Waqāššī), así como en algunas descripciones geográficas (Al-Bakrī). Para la historia de al-Andalus se ha seguido en general la pauta marcada por la *Historia Arabum* de Ximénez de Rada, pero con desviaciones debidas a mejor aprovechamiento de sus fuentes y a la ampliación o incorporación de otras menos conocidas. Dicho uso ha sido en todo momento cauteloso y muy mirado a no herir susceptibilidades patrióticas o religiosas, que no deberán salir menoscabadas de lo que al fin y al cabo es también una historiografía oficial. Ramón Menéndez Pidal observaba el silencio del prólogo acerca de Ben 'Alqama y otras muestras allí presentes de historiografía andalusí acerca del Cid [3]. La *Crónica* suele incluir como norma la equivalencia cronológica de la Hégira o, como dice, «según los aláraues». El mayor escrúpulo imperante en la historiografía oriental la hace preferir en ocasiones las fuentes arábigas (así una perdida *Historia árabe valenciana* para datos sobre el reino taifa de Toledo) [4]. En algún manuscrito la derrota de Alfonso VI en Sacralia y Uclés es

[1] R. Menéndez Pidal, *Primera crónica general*, I.

[2] Realizado por César E. Dubler, «Fuentes árabes y bizantinas en la *Primera crónica general*», *Vox Romanica* 12 (1951-1952), 120-180.

[3] *Primera crónica general*, I, pp. XXIII y XXIX.

[4] R. Menéndez Pidal, *Primera crónica general*, I, pp. XXVII. Sería «curiosa muestra de cómo entonces se imponía, lo mismo que ahora se impone, el afán de precisión cronológica que muestran los historiadores árabes» (p. XXVIII).

contada dos veces, una por fuente cristiana y otra por fuente árabe [5]. «Fuente desconocida, probablemente árabe» aparece repetidamente en el inventario capítulo a capítulo de don Ramón Menéndez Pidal para su edición de la *Primera crónica general.* Ofrece también ésta uno de los más extraños casos de toda la historiografía medieval, con la retraducción al árabe del texto romance de la elegía de Al-Waqqāšī o «las razones de los viersos que fizo el moro sabio como en razón de duelo por que se perderíe Valencia» [6].

Para orientarse en este complejo panorama es preciso recordar que la mutua interacción de las historiografías árabe y cristiana fue continua a lo largo de la Edad Media española [7]. El mismo Eusebio de Cesarea (260-339) había sido traducido en Córdoba en la segunda mitad del siglo X y, conforme a una típica situación de circularidad cultural, también la historiografía alfonsí iba a ser aprovechada después por los andalusíes [8]. El problema, por lo demás, de las fuentes orientales es allí sumamente complejo, pues se citan sólo incidentalmente y de un modo incompleto, por lo cual «están guardadas como en misterioso recinto, con las puertas cerradas y las llaves perdidas» [9]. La misma página dedicada al *topos* isidoriano de *laus Hispaniae* se hace eco no de su texto original, sino de la versión mucho más pintoresca con que resuena en historiógrafos andalusíes [10].

Vista sobre este previo fondo, la *General estoria* representa una ampliación tanto del radio material como de sus exigencias técnicas, y no un abandono o rectificación profunda de los anteriores planteamientos. La historia de los españoles pasa allí a ser lo que en rea-

[5] R. Menéndez Pidal, *Primera crónica general,* I, p. XXVIII.

[6] *Primera crónica general,* II, cap. 908, pp. 576-577. Variantes del texto recogidas en I, LXII-LXVI. Cuestión estudiada aparte por Ramón Menéndez Pidal, «Sobre Aluacaxí y la elegía árabe de Valencia», *Homenaje a don Francisco Codera* (Zaragoza, 1904), 393-409. Véase también A. R. Nykl, «La elegía árabe de Valencia», *Hispanic Review* 8 (1940), 9-17. Estudio lingüístico por Federico Corriente, «De nuevo sobre la elegía árabe de Valencia», *Al-Qanṭara* 8 (1987), 331-345.

[7] C. F. Dubler, «Fuentes árabes y bizantinas en la *Primera crónica general*», pp. 120-123.

[8] C. F. Dubler recuerda cómo en el siglo XIV el granadino Ibn al-Jaṭīb iba a servirse de una sucinta versión árabe de la *Primera crónica general* («Fuentes árabes y bizantinas en la *Primera crónica general*», pp. 121-122). Véase también Melchor M. Antuña, «Una versión árabe compendiada de la *Estoria de España* de Alfonso el Sabio», *Al-Andalus* 1 (1933), 105-154. Sobre la traducción arábiga de Eusebio de Cesarea, J. Vernet, «Los médicos andaluces», p. 450.

[9] Arnald Steiger, «Tradición y fuentes islámicas en la obra de Alfonso el Sabio», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 3 (1955), 93-110 (99).

[10] Dubler, «Fuentes árabes y bizantinas en la *Primera crónica general*», pp. 161-167.

lidad constituye no tanto una «historia universal» como una «historia de la humanidad». El semiabandono (hacia 1274) de la *Estoria de Espanna* en favor del nuevo proyecto se ha querido atribuir a insatisfacción con el supuestamente estrecho panorama de aquélla, o bien al fracaso definitivo de las aspiraciones al Imperio del regio historiógrafo [11]. Sí es preciso decir que la idea de una historia universal había sido desconocida para la Antigüedad greco-latina, y que para su ejecución se recurrió a cuanto tipo de fuente de primera o múltiples manos pudo hallarse disponible. Una clara autosatisfacción respalda el enunciado de tan ambiciosa idea:

> ... después que oue fecho ayuntar muchos escriptos e muchas estorias delos fechos antiguos, escogi dellos los mas uerdaderos e los meiores que y sope; e fiz ende fazer este libro, e mande y poner todos los fechos sennalados tan bien de las estorias dela Biblia, como delas otras grandes cosas que acahesçieron por el mundo, desde que fue començado fastal nuestro tiempo [12].

Dicho acopio de materiales obligó a realizar básicamente una traducción de gran parte de la Biblia (fenómeno extraño o prematuro para la época) y desde luego tuvo a la mano a autores latino-eclesiásticos como Pedro Comestor (*Historia scholastica*) y Eusebio de Cesarea (siglo IV), que representan aquí un poco lo que Lucas de Tuy y Ximénez de Rada en la obra anterior. Aunque el proyecto distó de terminarse, fue bastante para involucrar a don Alfonso con la historia de Egipto y los faraones, la guerra de Troya y toda la mitología grecorromana. Los problemas planteados por la necesidad de armonizar en simultaneidad cronologías muy dispares, presentes ya en la *Primera crónica general* [13], llegan a hacerse ahora casi inmanejables, pero sin que se renuncie a utilizar allí prácticamente toda era, datación o «departimiento de los años» de que tuviera noticia. Los conflictos de simultaneidad o como allí se dice «inserción» eran

[11] Tesis respectivas de Francisco Rico, *Alfonso el Sabio y la «General estoria»*, p. 39, y de Charles F. Fraker, «Alfonso X, the Empire and the *Primera crónica*», *Bulletin of Hispanic Studies* 55 (1978), 95-102.

[12] Alfonso el Sabio, *General estoria* I, prólogo, p. 3. Véase Daniel Eisenberg, «The *General Estoria*: Sources and Source Treatment», *Zeitschrift für Romanische Philologie* 89 (1973), 206-227.

[13] Para el uso de la *Cronographia* bizantina de Theophanes, C. E. Dubler, «Fuentes árabes y bizantinas en la *Primera crónica general*», pp. 125-128.

muy arduos, pero existe a la vez una visible satisfacción con el modo de resolverlos del modo más «científico» posible:

> Sabed que nin Moysen nin Jheronimo, como quier que lieuen la estoria dela Biblia por annos, non la lieuan por la cuenta dellos departiendo las estorias... Mas nos, lo uno por que auemos mester estos departimientos por los fechos, et por las estorias e por las razones delos gentiles que enxerimos en la estoria dela Biblia, e auemos otrossi mester annos sennalados de la linna que nombremos en que contescieron aquellas cosas delos fechos delos gentiles e los metamos alli en la estoria, lo al otrossi por que fallamos estos departimientos fechos, que los fizieron los sabios en sus estorias, e pero aun esto quelo fazen sobre las razones de los gentiles mas non sobre las dela Biblia, si non como auemos dicho, conuienen nos aqui a departir los annos del cabdellado de Moysen por que ueades meior poro se ensiren los fechos de los gentiles en las estorias destos libros de Moysen [14].

El rey Sabio se muestra obseso en cualquier momento por el escrúpulo en barajar todas las eras conocidas. Las mismas *Partidas* insertan las de la Encarnación, judíos, árabes, César, Alejandro, etc. La cronología era, en cuanto uno de los cimientos del saber de don Alfonso, tanto un lecho de Procusto como un obvio motivo de autosatisfacción. Conociéndole bien, sus colaboradores judíos no se olvidaron de introducir el uso de una era alfonsí.

> Et este es el reinado del Señor rey don Alfonso, que sobrepujó en saber, seso et entendimiento, ley, bondat, piedat et nobleza a todos los reyes sabios. Et por esto tovimos por bien de poner por comienzo de era ell año en que comenzó a reinar este noble rey, por cabsa que se use et manifieste esta era, ansi cumo se usaron et manifestaron las otras eras antes della, porque dure et quede la nombradía deste noble rey y para siempre.
>
> Et posiemos el comienzo deste año sobre dicho 1252 ser comienzo desta era, et posiemosle nombre la 'era alfonsi' [15].

Los *Cánones crónicos* de Eusebio han sido señalados como base de tales criterios, a cuya aridez don Alfonso ha de prestar «carne y sangre» [16] en arduo compromiso. También, como en el caso anterior

[14] *General estoria,* I, libro XXI, cap. II, p. 595.

[15] *Tablas alfonsíes,* en A. G. Solalinde, *Antología de Alfonso X el Sabio,* p. 193.

[16] Francisco Rico, *Alfonso el Sabio y la «General estoria»,* p. 61. «Con Eusebio entronca también el esencial diseño analístico de la *General estoria*» (*ibid.,* p. 56). Se rechaza también

de su historia española, la *General estoria* deja muy atrás a dichos antecesores en lo relativo a capacidad integradora, que ya no se limita a colacionar «ristras de números» [17], sino que presenta un desarrollo profundo y coherente del gran hecho humano que se propone historiar. Se perfila éste como un proceso evolutivo a partir del casi cero absoluto de Adán y Eva expulsados del Paraíso y paulatinamente jalonado por el invento robinsoniano de las cosas más necesarias:

> Et nin el nin Eua non comien aun estonces en comiençó al si non delas frutas de los arboles e uiandas de leche, nin uistien atrossi al si non pielles mal fechas, nin morauan en otras casas si non en las cueuas que se fallauan fechas por la tierra [18].

Hay una gran preocupación con los espacios que forzosamente quedan en blanco por carencia de documentación, pero cuyos intersticios en realidad no se echan de ver ante la unitaria capacidad vivificadora que da valor permanente al relato. El modelo alfonsí encarna el concepto puro de una historia por excelencia «narrativa» que se rige, no ya por un simple tratamiento literario, sino por obvios criterios de orden proto-ficcional, y dan entrada por ello a manipulaciones y toques encaminados a hacerlo viable como obra de provechoso entretenimiento [19]. No hay más que abrir la *General estoria* para topar en su primera página con el callado disgusto de Adán cuando se vio el único ser vivo sin compañía de hembra, y cómo el Creador supo leerlo «en el contenent de la su cara que non se deleytaua él en ninguna de aquellas creaturas» [20].

La entrada en este otro planeta historiográfico ha tendido a aceptarse en un plano de generalidades. Se ha hablado, por ejemplo, del «enciclopedismo didáctico» del siglo XIII y de la afinidad de Alfonso X con el espíritu de las grandes *summae* escolásticas de aquel siglo [21]. Se reconoce, por otra parte, que había aprendido mucho de

aquí la vigencia de un criterio de «Biblia historial» postulado, a partir de Pedro Comestor, por María Rosa Lida, «Josefo en la *General estoria*», *Hispanic Studies in Honour of I. González Llubera* (Oxford, 1959), p. 165.

[17] Rico, *Alfonso el Sabio y la «General estoria»*, p. 21.

[18] *General estoria* I, libro IV, cap. IV, p. 6.

[19] Fernando Gómez Redondo, «La función del "personaje" en la *Estoria de España* alfonsí», *Anuario de Estudios Medievales* 14 (1984): 187-210.

[20] *General estoria* I, libro I, cap. IV, p. 5.

[21] «Enciclopedismo didáctico» en M. R. Lida de Malkiel, «La *General estoria*», p. 111, «Rumbo enciclopédico» de Alfonso X afín a la escolástica coetánea, según Eugenio Asensio,

musulmanes «y a la hora de preparar su historia universal, no podía descuidarse de ellos» [22]. Sigue habiendo allí utilización de fuentes arábigas en proporción tal vez superior a la de la *Primera crónica general* [23], y si bien no se ha prestado todavía a este aspecto más que una atención sumaria, hay frecuentes menciones de Al-Bakrī y de la historia de Egipto de Ibn Wāṣif Šāh, ya utilizados también en la *Estoria de Espanna* [24]. Desde su mismo comienzo se anuncia que la historia de Adán y los patriarcas quedará relatada no sólo según la Biblia sino también «segund que fallamos en escriptos de arauigos sabios que fablaron en las razones destas cosas» [25]. Bastaría a dar razón de la alta opinión que en un plano técnico le merecían tales fuentes el hecho de que estuviera dispuesto a utilizarlas para resolver las dudas en que a veces le sume el escueto texto bíblico: «E queremos dezir aquí luego de la dubda del logar o Abraam nascio, segund aquellas razones que ende fallamos por los escriptos de los arauigos» [26]. Es lógico por tanto que no falte una cuidada defensa o cura en salud por el uso de semejante tipo de fuentes, bajo criterios que por cierto habrían hecho imposible el proceso de fray Luis de León:

> Los arauigos an su Biblia trasladada del ebraygo como nos... e assi ouieron sos esponedores sobrello, e aduzen sus prueuas de los dichos que Moysen dixo en la Biblia, como lo fazemos nos e los nuestros; e como quier que ellos anden errados en la creencia, los qui la fe de Jesu Cristo non tienen, pero muchas buenas palabras, e çiertas e con razón, dixieron en el fecho de la Biblia e en los otros saberes, e grandes sabios fueron e son aun oy; e en aquello que ellos bien dixieron, tenemos que non es contra razon de prouar nos o meester fuere los nuestros dichos

«Américo Castro historiador: reflexiones sobre *La realidad histórica de España*», *MLN* 81 (1966), 596-637 (p. 616). Juicios de este tipo no distinguen entre el modelo de síntesis y vivacidad de la historiografía alfonsí y la sequedad enumerativa de aquel otro tipo de obras. Baste recordar aquí lo señalado acerca del contraste con Vicente de Beauvais: «La Crónica resulta en esto muy superior al término de comparación más inmediato que podemos buscar, el *Speculum historiale* del Belovacense, donde tan desmañadamente vemos amontonados los relatos históricos, sagrados y profanos, las leyendas piadosas de las épocas más diversas, los apólogos y sentencias de los más diferentes autores» (R. Menéndez Pidal, *Primera crónica general*, I, p. XXXVI).

[22] M. Alvar, «Didactismo e integración en la *General estoria*», p. 47.

[23] R. Menéndez Pidal, *Primera crónica general*, 1, p. XXXIX.

[24] A. G. Solalinde, *General estoria*, I, p. XIII.

[25] *General estoria*, I, libro I, cap. IV, p. 6.

[26] *General estoria*, I, libro IV, cap. V, p. 85.

> con los suyos, ca assi ueemos que lo fizieron e lo fazen los nuestros sanctos, que para prouar la incarnation de nuestro sennor Iesu Christo aduzen... sus prueuas de auctoridades, tan bien de gentiles tomadas del arauigo e otrossí de judios, como de los cristianos, donde quier que las pudieron auer que a la su entención cumpliessen [27].

Es preciso aclarar que lo que tales fuentes aportaban no era ningún tipo de grandes novedades o planteamientos de orden doctrinal, sino más bien la clase de toques humanos y despliegues imaginativos que en vano se buscarían en la sequedad del texto sacro. Del modo más típico, la historia de José es narrada en páginas del mayor encanto conforme a la sensual y colorista versión islámica redactada por el rey de Niebla Abū 'Ubaid al Bakrī [28].

No ha dejado de observarse que el concepto de historia universal se halla enlazado con una visión del destino humano enraizado en el cristianismo y que sólo empieza a insinuarse en Occidente con posterioridad a la Patrística [29]. Pero no es menos cierto también que el Islam partía para lo mismo de supuestos previos bastantes afines y que el ámbito cristiano no había producido hasta entonces nada parecido al gran proyecto alfonsí. No a título de una ciencia aparte, sino como un saber práctico y una especie de rama de la moral para la conciencia literaria oriental, el dominio árabe sí había hecho ya un amplio uso de historias «universales» de aquel tipo. El problema de la *General estoria* se beneficiaría, en efecto, del estudio puntualizado de su coincidencia con los intentos de otras historias del mismo amplio módulo realizadas por la historiografía oriental. Conoció ésta asimismo las tabulaciones cronológicas y los intentos de incorporar la historia bíblica, gentil, cristiana, bizantina y persa al panorama de la humanidad preislámica. Dicha modalidad surge en Oriente a partir del siglo X, con historiadores como al-Ya'qūbī, al-Ṭabarī y al-Ma'sūdī, cuyo *Mūruŷ,* por ejemplo, comienza con la creación del mundo y una descripción geográfica de la tierra. El tratamiento de

[27] *General estoria,* I, libro IV, cap. VI, pp. 85-86.

[28] Ramón Menéndez Pidal, *Poema de Yusuf. Materiales para su estudio* (Universidad de Granada, 1952), p. 100. Se reproduce en el presente libro (apéndice III) uno de sus más bellos capítulos.

[29] F. Rico, *Alfonso el Sabio y la «General estoria»,* pp. 17 y ss. Véanse ahora los estudios recogidos por Jacob Neusner, *The Christian and Judaic Invention of History* (Atlanta, American Academy of Religion, 1990).

la historia preislámica combina en dichos autores el de todos los pueblos conocidos para los musulmanes del siglo X y dicho modelo histórico siguió siendo cultivado hasta el mismo siglo XIII, en que recobró nuevo auge en Oriente [30]. Aunque en este terreno casi todo está por hacer y sean los arabistas quienes hayan de decir la última palabra, es de notar cómo el espíritu de documentación lo más amplia posible forzaba el recurso directo a textos de la historia religiosa de otros pueblos, con los mismos característicos problemas de engranaje cronológico y de ajuste entre materiales diversos por primera vez colacionados [31]. «Es un hecho averiguado que los colaboradores de Alfonso X corrigen con las historias árabes, siempre tan cuidadosas de la cronología, la vaguedad o inexactitud cronológica de las fuentes cristianas» [32]. Distan por lo demás de hallarse claras las fuentes cronográficas utilizadas por la historiografía alfonsí para sus problemas de cómputo [33], teniendo en cuenta que la datación precisa, conforme a todas las eras conocidas, constituye en ellas una obsesión permanente. Es posible que rey Sabio y sus colaboradores tuvieran a la mano las tablas de conversión de las distintas eras establecidas por las *Tablas toledanas* de aquel Azarquiel que tanto admiraban [34]. Investigaciones más recientes apuntan en un plano de certeza virtual al uso del ensayo de una cronología de las civilizaciones orientales realizado por al-Bīrūnī hacia el año 1000 [35].

Aparte de sus altas aspiraciones y de escrúpulos técnicos casi inconcebibles para su época, el valor permanente de la historiografía alfonsí es el de constituir un hecho literario profundamente renovador y de rica estratigrafía. Lo esencial no se ha jugado allí tanto en un terreno de puntualizaciones concretas del orden de las ya men-

[30] Véase el estudio de Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden, E. J. Brill, 1968), pp. 133-150.

[31] Diego Catalán Menéndez Pidal, «El taller historiográfico alfonsí. Métodos y problemas en el trabajo compilatorio», *Romania* 84 (1963), 354-375 (p. 361). Compárese Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, pp. 134-139. Ayerbe Chaux, *«Estoria de España». Antología*, p. 23.

[32] J. Gómez Pérez, «Fuentes y cronología de la *Primera crónica general de España*», *Revista de Archivos. Bibliotecas y Museos* 67, 2 (1959), 615-634 (p. 629).

[33] A. G. Solalinde, «Fuentes de la *General estoria* de Alfonso el Sabio», p. 142.

[34] J. M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, pp. 167, 216, 224, 228.

[35] Jerry P. Craddock, «La nota cronológica inserta en el prólogo de las *Siete Partidas*: edición crítica y comentario», pp. 377-378.

cionadas, sino en la presencia de una nueva sensibilidad para el hecho humano, que indeciblemente gana en colorido y vivacidad. Su neta preferencia por las *Antigüedades judaicas* de Josefo sin duda se debe a su abandono analístico de la Biblia en favor de su ambientación y comentario moral [36]. El cambio de sensibilidad e intereses se produce en la obra alfonsí plenamente y de golpe, sin que sea posible hallar un claro elemento de transición respecto a la historiografía latina. Es el tipo de mutación o ruptura que sólo se explica por el sello personal de un espíritu vigoroso y seguro de sí, que no pudo ser sino el del rey historiador. Naturalmente, no se trata de invocar con esto ningún efecto *ex nihilo.* Si éste ha dado allí toda la medida de su capacidad intelectual y artística, no lo ha hecho, como cualquier otro escritor, sino profundamente encuadrado por unas coordenadas de época, cuya dificultad no estriba en ser irreconocibles, sino en no ser aplicables o válidas para el resto de Occidente. El concepto historiográfico alfonsí ha asimilado a fondo algo que sólo podía encontrar en un ámbito literario orientalizado y que era además el que tenía más próximo. Consciente de la magnitud del salto cualitativo don Ramón Menéndez Pidal dijo ya bastante en 1955:

> En general, todas las crónicas españolas en lengua latina se expresan en un estilo tan escueto, tan pobre, que en su rápido relato se limitan a una brevísima y desarticulada de reyes sucesivos, a una muy seca enumeración de victorias, desastres, rebeliones y calamidades públicas ocurridas en cada reinado, con la más absoluta inatención para todo lo íntimo y palpitante de los sucesos. Su breve y descarnada narración contrasta lastimosamente con la abundancia informativa, el vivo detallismo, el encanto anecdótico, la riqueza de observación y el íntimo interés que sabe ofrecernos la historiografía árabe [37].

Una gran receptividad ante todo lo literario caracteriza a la historiografía alfonsí y decisivamente contribuye a moldearla, igual que, como no ha dejado de observarse, ocurre también entre los árabes [38]. Don Alfonso no podría haber manejado aquella historiogra-

[36] María Rosa Lida de Malkiel, «Josefo en la *General estoria*», *Hispanic Studies in Honor of J. González Llubera,* p. 169. Sobre la *amplificatio* habitualmente practicada en estas tareas, M. Alvar, «Didactismo e integración en la *General estoria*», p. 57.

[37] *Primera crónica general,* I, p. XLIX.

[38] La *Primera crónica general* «bajo la influencia de fuentes árabes, compite en el uso de anécdotas, los detalles e intimidad de los historiadores árabes, en contraste con la seca bre-

fía, que evidentemente conoció como ningún otro cristiano de su tiempo, sin acusar su impacto renovador. Y sin embargo su obra va también más allá de absorber aquel otro sentido de lo humano para trabajar en todo momento al filo de un problema puramente narrativo que recuerda aún más de cerca a la cuentística oriental, por la que el rey había sido cautivado en sus días juveniles. Los heroicos comienzos de las órdenes militares le han arrancado un borbotón de ambicioso lirismo casi hímnico, allí donde Ximénez de Rada se limitaba al seco enunciado de un hecho [39]. El posterior desarrollo de su línea historiográfica hizo un uso todavía más central de materiales legendarios que en un principio habían quedado al margen de las versiones regias, como ocurrió con la historia de Alfonso VIII y la judía de Toledo [40]. Las fuentes oficiales nada decían de aquellas cosas, pero la historiografía alfonsí ha sabido recorrer otros caminos, a impulsos de un designio que no cabe llamar más que artístico. Se hace entonces imposible no recordar la apertura de la *Estoria de Espanna* a una acogida masiva de gestas prosificadas y otros materiales de procedencia literaria. Dicha presencia es sólo una extensión del principio de conceder igual peso heurístico a poetas e historiadores que representa, como se recordará, una de las características básicas de la historiografía alfonsí y que también abre allí las puertas a poemas del mester de clerecía [41]. Es por lo demás un rasgo muy hispano, presente en la historiografía astur-leonesa desde el siglo X y que, en rigor, no desconocieron tampoco los habituales Lucas de Tuy y Ximénez de Rada [42], pero que experimenta un gran crecimiento

vedad de los textos hispanolatinos anteriores», advierte J. N. Hillgarth, *Los reinos hispánicos (1250-1516)* (Barcelona, Grijalbo, 1979), p. 253.

[39] A. Castro, *España en su historia*, pp. 189-190. Un caso similar es el señalado por O. T. Impey, «*Del duello de los godos de Espanna*».

[40] Ejemplo estudiado por N. J. Dyer, «Alphonsine Historiography: The Literary Narrative», pp. 155-156.

[41] A. G. Solalinde, «Una fuente de la *Primera Crónica General*: Lucano», p. 237. Antonio G. Solalinde, «El juicio de Paris en el *Alexandre* y en la *General estoria*», *Revista de Filología Española* 15 (1928), 1-5. También Lawrence B. Kiddle, «The Prose *Thèbes* and the *General estoria*», *Hispanic Review* 6 (1938), 120-137.

[42] R. Menéndez Pidal, *Primera crónica general*, I, pp. XLI y ss. Corresponde al mismo autor el estudio seminal y clásico de la cuestión «Relatos poéticos en las crónicas medievales», *Revista de Filología Española* 10 (1923), 229-372. Se han formulado después ciertas limitaciones a la alegada frecuencia y pureza del procedimiento en la historiografía hispano-latina. Así Camilo Guerrieri Crocetti, *L'epica spagnola* (Milán, Bianchi-Giovini, 1944), pp. 15-17, y Jules Horrent, «Chroniques latines primitives et chansons de geste espagnoles», *Études de civilisa-*

cuantitativo en la Crónica del rey Sabio. Sólo éste, sin embargo, las eleva a fuentes de primera clase, en busca de una mayor riqueza y matización humana del «gran fecho de España» y del latir de la vida castellana bajo los tres últimos siglos [43]. Justificadamente basado en una valoración objetiva del carácter verista de las gestas españolas, terminaba por dar también paso a poemas fabulosos, a los que, como ocurrió con *Bernardo del Carpio,* confería una resonancia mítica [44].

Lo que no ha sido todavía suficientemente valorado es hasta qué punto se pisaban con esto las huellas de cercanos modelos arábigos. La apertura al colorismo de diferentes materiales literarios no es sino un fenómeno corriente en la historiografía oriental, abierta en todo momento a lo anecdótico, biográfico y legendario, así como a la inserción de poemas o fragmentos de los mismos [45]. En ausencia de un verdadero género épico, el campo arábigo echó mano en cambio de poemas como el *Šāhnama* para la presentación de la historia islámica, y al-Andalus no había hecho sino exagerar en todo caso esta tendencia [46]. Si el franco recurso a la literatura individúa a la historiografía alfonsí de cara a Occidente, no hace en cambio sino volverla homogénea con la tradición oriental. Es uno de los ejemplos que permiten apreciar cuánto queda todavía por hacer bajo un plan de estudio interdisciplinar de la obra alfonsí.

tion médiévale (IXe-XXe siècles). Mélanges offerts à Edmond-René Labande (Poitiers, CESM, 1974), 407-445. Se inclina hacia este tipo de críticas José Caso González, «La *Primera crónica general* y sus fuentes épicas», *Actas de las III jornadas de estudios berceanos* (Logroño, Diputación Provincial, 1981), 33-56.

[43] D. Catalán Menéndez Pidal, «Poesía y novela en la historiografía castellana en los siglos XIII y XIV», p. 428. Nuevo inventario de esta clase de materiales en Gómez Pérez, «Fuentes y cronología de la *Primera crónica general de España*». Para José A. Maravall la inserción de aquéllos responde simplemente al sentido de comunidad pre-nacional que caracteriza a su obra. «Por eso, Alfonso X, en forma no igualada por nadie hasta él, y aun tampoco durante mucho tiempo después, ni en la literatura española ni en las otras literaturas europeas, funde a los héroes de los relatos épicos, como verdaderos héroes populares, en el cuerpo de una verdadera Historia comunitaria» («Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X», p. 264).

[44] Su defensa del fabuloso Bernardo del Carpio se completaba con el denuesto de la ligereza y «chufas» con que la materia carolingia confundía a su capricho el tema de fabulosas cruzadas francas en la Península. Véase G. Emmons, «Notes on Antifrench Attitudes Expressed in the *Primera Crónica General*», *Hispania* 45 (1962), 692-696.

[45] Véanse ejemplos *passim* en Rosenthal, *A History of Muslim Historiography.*

[46] Mahmud Makki, «Egipto y los orígenes de la historiografía arábigo-española», *Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid* 5 (1957), 157-248.

POLÍTICA UNIVERSITARIA

No hay aspecto del intento alfonsí de crear un nuevo horizonte cultural para sus reinos en que las apuestas no fueran muy altas. Aun sin entrar en la heterodoxia, su concepto se apartaba irremisiblemente de la cosmovisión agustiniana para ir en busca de otra de signo racional y secularista [1]. Lo mismo que había de ocurrir en Sicilia bajo Federico II, la autoridad real comenzaba a reemplazar activamente a la Iglesia en el timón de la cultura, como manifestaba de un modo tangible su fundación de la Universidad de Nápoles en 1324 [2]. Pero además el rey Sabio sólo podía mirar a un menguado papel de la Iglesia como madre de la cultura en los reinos occidentales de la Península. Los monjes de Cluny se habían desvanecido sin dejar virtualmente tras sí ningún rastro. La cultura monástica era ya cosa del pasado, mientras que la de modelo más avanzado y secular de los clérigos se mostraba insuficiente para ofrecerle ni el concepto ni el tipo de personal necesario para sacar adelante su obra, tanto política como cultural. La obra alfonsí no miraba a llevar al-

[1] Dicho sello o tendencia se infiltra en los más diversos aspectos de la obra alfonsí. Véase Angel Ferrari, «La secularización del Estado en las *Partidas*», *Anuario de Historia del Derecho Español* 11 (1934), 449-456. La misma Biblia es objeto de un tratamiento puramente heurístico en la historiografía alfonsí, observa M. M. Lasley, «Secularization of the Creation Story in the *General estoria*», *Revista Hispánica Moderna* 34 (1968), 330-337. «Alfonso does not treat the Bible with an unquestioning reverence», reitera Daniel Eisenberg, «The *General estoria*: Sources and Source Treatment», *Revista Hispánica Moderna,* 34 (1968), 330-337, p. 211. El rey lamentaba en especial que la Biblia ofreciera un esquema cronológico de escaso sentido narrativo (Rico, *Alfonso el Sabio y la «General estoria»*, p. 56).

[2] Ernst Kantorowicz, *Frederick the Second,* p. 132.

mas al cielo, sino a fortalecer y mejorar a sus reinos en cuanto comunidad humana.

Don Alfonso podía comprobar, mucho mejor que nosotros, cómo quien a su alrededor manejaba un latín aceptable o era extranjero o lo había aprendido fuera de España. Tras siglo y medio de forcejeo, en Roma se convencerían a mediados del siglo siguiente de que las realidades eran aquí invencibles y había que aceptar como normal lo que en otras partes habría sido el abuso de colacionar beneficios eclesiásticos a personas faltas de elementales conocimientos [3]. En 1229 un concilio provincial ilerdense lamentaba una situación por la cual «In partibus Hispaniae ex defectu studiorum et litteraturae multa et intolerabilia detrimenta animarum proveniunt» [4]. A mediados del siglo XIII, la Península seguía careciendo de instituciones de alguna verdadera distinción para la docencia de la cultura latino-eclesiástica.

Pesaba sobre el rey Sabio una historia de recientes fracasos en la búsqueda o puesta en marcha de una política universitaria. La escuela catedralicia de Compostela no había mostrado inclinación a salir de sus modestos andares para iniciar, como ocurría en otras partes de la Cristiandad, ninguna marcha hacia el modelo universitario [5]. A comienzos del siglo XIII, bajo la atenta mirada del bisabuelo de Alfonso el Sabio, Castilla hace su último acto de fe en la Iglesia como relativa responsable de la cultura al centrar sus esperanzas en una gran mejora de la escuela episcopal de Palencia, hijuela o eco a su vez de la compostelana [6]. Alfonso VIII trató en 1212-1214 de

[3] P. Linehan, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*, p. 237.

[4] Gaspar Tejada y Remiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, 6 vols. (Madrid, 1851), III, p. 331.

[5] La escuela compostelana fue objeto de una modesta reorganización en 1170, pero a pesar de la relativa puesta al día, «nada en la disposición nos permite entrever que tengamos enfrente una innovación sustancial, sino tan sólo una actualización y precisión de misiones y tareas ya establecidas» (M. C. Díaz y Díaz, «Problemas de la cultura en los siglos XI y XII», p. 193).

[6] Las fundaciones de Palencia y Salamanca son estudiadas como un proceso estrechamente relacionado por Vicente Beltrán de Heredia, «Los orígenes de la Universidad de Salamanca», *La Ciencia Tomista* 81 (1954), 69-116. Véase además el repertorio documental de su *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)* [Salamanca, Acta Salmanticensia, 1970]. Realiza un estudio más a fondo, a base de la documentación conservada, Jesús San Martín, *La antigua universidad de Palencia* (Madrid, Afrodisio Aguado, 1942). Historia resumida por Andrés Barcala Muñoz, «Las universidades españolas durante la Edad Media», *Anuario de Estudios Medievales* 15 (1985), 83-126 (pp. 91-92).

transformarla en una verdadera universidad, de orientación más bien jurídica, con la implícita mira de formar allí útiles auxiliares de la Corona en la esfera civil. La idea sin duda procedía originalmente de su gran colaborador, el arzobispo don Rodrigo Ximénez de Rada, hombre de razonable cultura latina, adquirida como de costumbre en París y Bolonia. Para la puesta en marcha se recurrió a la vieja fórmula de importar talento extranjero, aunque esta vez de carácter no enteramente clerical. Se han barajado nombres y posibilidades y es también lógico que figurase algún nativo entre los maestros. En el único caso en que caben visos de probabilidad se trataba de un judeoconverso llamado Andrés que destacaba por su dominio del latín, el hebreo y el árabe [7].

La *Primera crónica general* es clara y tajante acerca de las ilusiones puestas en el estudio palentino:

> ... enuio por sabios a França et a Lombardia por auer en su tierra ensennamiento de sapiença que nunca minguasse en el su regno, ca por las escuelas de los saberes mucho enderesça Dios et aprouecha en el fecho de la caualleria del regno do ellas son; et tomo maestros de las sçiençias et ayuntolos en Palença, logar a abte et plantio pora estudio de los saberes et comunal pora uenir los clerigos de todas las Espannas, et dioles grandes soldadas, porque tod aquel que de los saberes aprender quisiere, que alli uenga, ca alli fallara ende abondo que correra alli commo corrie la magna en el desierto a las bocas... [8].

Pero de nuevo se sigue una gran decepción, porque «su vida fue tan breve como precaria» [9]. Con la muerte de Alfonso VIII (1214) el flamante estudio general se vio privado del «maná» de sus rentas entre 1215-1220. En 1221 el obispo de Palencia don Tello Téllez de Meneses consigue del papa Honorio III la concesión temporal de ciertas rentas en teoría de la diócesis, con lo cual el Estudio «iba así

[7] Era ya canónigo y en 1225 Honorio III le habilitaba para el goce de cualquier tipo de beneficios a pesar de cierto defecto físico, según bula publicada por Jesús San Martín, *La antigua Universidad de Palencia*, p. 94.

[8] *Primera crónica general* II, p. 686. Palencia fue «the earliest university which can in any sense be said to have been founded at a definite time by an act of sovereign power» (Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*. 2 vols. [Oxford, Clarendon Press, 1936], II, p. 65).

[9] A. Barcala Muñoz, *Las universidades españolas durante la Edad Media*, p. 91.

a tomar un carácter eclesiástico, si es que no lo tuvo ya desde su fundación» [10].

La Universidad de Palencia, financiada por rentas diocesanas de concesión no permanente y muy difíciles de cobrar (eterno problema de las *tercias*), arrastró de crisis en crisis una existencia precaria en vida de su único verdadero protector, el buen obispo don Tello, fallecido en 1240. Todo hace pensar que fue él quien desde el principio corrió con la dirección efectiva y buscó los primeros maestros. La guadiánica universidad palentina dejó de funcionar para siempre en 1246. Era prueba muy clara de cómo la Iglesia en su conjunto carecía en Castilla de interés en ponerse al frente esta clase de tareas y no secundaba los esfuerzos de algunos hombres excepcionales de entre sus filas. En este caso los beneméritos Ximénez de Rada y más aún don Tello, tan entusiasta como desasistido «de apoyo por parte del clero diocesano» [11]. A la altura de 1293 buena parte de los capitulares de Palencia, incluyendo al maestrescuela, no sabían firmar sus nombres [12]. El mismo Gonzalo de Berceo, para quien hoy se postula una formación palentina, no se consideraba (como se recordará) lo bastante «letrado» como para escribir en «latino».

Tales son los hechos nudos y sencillos en relación con este intento palentino, que parece no haber tenido más que un par de años buenos y en el que, tal vez con cierto optimismo, ha querido verse el foco aglutinante de una sólida cultura de clerecía en la Castilla del siglo XIII [13]. Su más valiosa lección es la de ilustrar el desvali-

[10] J. San Martín, *La antigua universidad de Palencia,* p. 31. Bula del 4 de marzo de 1221, prorrogada para el próximo quinquenio por otra de 17 de enero de 1225, pp. 80-89. Achaca el mismo autor el bache de 1215-1220 a la rapacidad del regente don Álvaro Núñez de Lara, siempre más que dispuesto a apropiarse bienes eclesiásticos (p. 31).

[11] V. Beltrán de Heredia, «La formación intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV», *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española,* 3 vols. (Salamanca, 1972), I, 19-58 (p. 40). Es interesante aquí el testimonio de R. Wright: «En Castilla los líderes de la Iglesia fueron menos entusiastas [de la educación]. Las escuelas catedralicias que existían en León y Castilla después del Concilio [Laterano IV] habían existido antes de éste también, y hasta el reinado de Alfonso X la educación no parece haber ocupado un lugar de importancia fundamental» (*Latín tardío y romance temprano en España y la Francia carolingia,* p. 380).

[12] Sobre este inglorioso final del estudio palentino y lamentable calidad de su cabildo hacia finales del siglo, V. Beltrán de Heredia, «La formación intelectual del clero», p. 40.

[13] Véase F. Rico en su citado artículo «La clerecía del mester», B. Dutton, «French Influences in the Spanish "Mester de Clerecía"», *Medieval Studies in Honour of R. W. Linker* (Ma-

miento de las Letras, carente de apoyos espontáneos y que por eso habrá de quedar confiada a la última instancia de monarcas que hemos de suponer no poco frustrados ante dicha situación. El 8 de mayo de 1254 el rey Sabio extiende su carta fundacional a la escuela iniciada años atrás por Alfonso IX en Salamanca, con dotación de una docena de cátedras y usando por primera vez el título de Universidad en su sentido moderno [14]. La autoridad real se ha hecho cargo de la enseñanza superior (aunque sirviéndose, como antes en Palencia, de rentas eclesiásticas) y una bula papal, no de fundación sino de confirmación, se sigue en 1255. Este origen no eclesiástico resalta como singular característica española y supone un decidido paso adelante o nueva etapa en la historia de las universidades medievales.

La fundación de la universidad de Salamanca constituye, por tanto, uno de los polos decisivos de la actividad y proyecto cultural alfonsí. Por la carta fundacional se ve que ignora la teología y favorece los estudios jurídicos, tanto por el número de cátedras como por la superior dotación de las mismas [15]. Aun aquí distó de seguirse una buena cosecha, pues por mucho tiempo la labor intelectual salmantina fue escasa y su profesorado, tanto de importación como autóctono, de anónima y baja calidad. Todos aquellos clérigos de origen compostelano o seglares boloñeses distaron de realizar ninguna labor brillante: «Acomodados con su doble beneficio, catedralicio y universitario, no sentían especial estímulo por el progreso científico, limitándose al desempeño de sus cargos con más o menos decoro» [16]. Un siglo más tarde el ex-arzobispo de Toledo, cardenal don Gil de Albornoz (1310?-1367), político de experiencia internacional y hombre supremamente práctico, tomaría por otro camino en res-

drid, 1973), 73-93. Acepta asimismo la idea J. Saugnieux, «À propos des premières traductions de la Bible en Castillan», p. 35.

[14] Beltrán de Heredia, «Los orígenes de la Universidad de Salamanca», p. 87. Otra novedad iniciada en las fundaciones españolas de Palencia y Salamanca fue el ofrecer a los maestros salarios fijos por el desempeño de sus cátedras.

[15] Los cuatro maestros de derecho reciben entre 500 y 300 maravedíes. Los de otras facultades sólo 200 (A. Cárdenas, «Alfonso X and the *Studium generale*», p. 67).

[16] V. Beltrán de Heredia, *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, p. 96. Más tajante aún Guy Beaujoan: la universidad salmantina «n'a guère fait que vivoter, dans un milieu encore hostile, jusqu'à la fin du XIVe siècle» (*La science en Espagne au XIVe et XVe siècle* [Université de Paris, 1967], p. 11).

puesta a la eterna frustración. En 1364 legaba sus bienes para fundar un colegio español en Bolonia, del que debía esperar la clase de rendimientos con que era inútil soñar en España [17].

No excesiva atención se suele prestar, por otra parte, al hecho de que pocos meses después de la carta fundacional salmantina, el 28 de diciembre del mismo año, el rey Sabio fundara otra universidad en su amada ciudad de Sevilla y esta vez se refiera, recurriendo a una fórmula de lo más inaudito, a «escuelas generales de Latino et de Aráuigo» [18]. La crítica se ha mostrado siempre desconcertada ante semejante noticia. Los controvertidos estudios se pusieron sin duda en marcha conforme al plan previsto, que fuera cual fuese no respondía a los esquemas tradicionales [19]. Para el 24 de agosto de 1254 consta que don Alfonso había traído ya a Sevilla algunos maestros de Oriente, en relación con cuyos trabajos abrigaba sin duda planes muy concretos, pues deseaba tenerlos cerca de sí y para ello les cedía ciertas antiguas mezquitas cercanas a su alcázar real:

> ... para morada de los Físicos que vinieron de allende, e para tenerlos de más cerca e que ellos fagan la su enseñanza a los que les habemos mandado, que los enseñen con el su gran saber, ca para eso los habemos ende traydo [20].

De un modo u otro, la primitiva universidad hispalense perduraba en 1260, cuando Alejandro IV le confería por tres años el privile-

[17] Juan Beneyto, *El cardenal Albornoz* (Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986), pp. 263-266. Como reflexiona Vicente Beltrán de Heredia, la postración de los Estudios castellanos desaconsejaba la inversión en nuevos experimentos peninsulares («El Colegio español de Bolonia», *Cartulario de la Universidad de Salamanca,* pp. 162-165).

[18] El documento fundacional fue publicado en *Memorial Histórico Español* (Madrid, Real Academia de la Historia, 1851) I, pp. 440-441. Texto íntegro en la colección diplomática de Antonio Ballesteros Beretta, *Sevilla en el siglo XIII* (Madrid, 1913), n. 67, pp. LXVIII-LXX. Lo trae también C. Ma. Ajo G. y Sainz de Zúñiga, *Historia de las universidades hispánicas,* 11 vols. (Madrid, 1957-1979), I, pp. 440-441. Véase asimismo A. Bonilla, *La vida corporativa de los estudiantes españoles,* p. 26.

[19] «Salta a la vista que en el privilegio no se mencionan las artes tradicionales, mientras que constan estudios de latín y árabe» (H. J. Niederehe, *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo,* p. 131). Advierte el autor cómo el mismo uso de la terminología tradicional muestra lo superficial de la adhesión del monarca a un sistema que implícitamente considera caduco (p. 121).

[20] H. Rashdall, *The Universities of Europe,* II, p. 91. Según J. Muñoz Sendino, el texto procede de una carta real al obispo y cabildo sevillanos publicada por José Vargas Ponce en su *Elogio del rey don Alfonso el Sabio* (1782) (*La escala de Mahoma,* p. 58).

gio de estudio general, si bien no hace mención especial de las disciplinas arábigas [21]. El pontífice o no sabía o no quería saber nada de ellas.

Don Alfonso no debía pensar que los intereses de sus reinos pudieran ser atendidos por una sola universidad. En un sentido geográfico Salamanca se hallaba perfectamente situada respecto a sus reinos del norte, pero muy remota de los recién conquistados del sur. La botadura de ambas universidades se justificaría por las mismas razones que siglos más tarde aconsejaron la existencia de dos chancillerías, una en Valladolid y otra en Granada. Pero se halla por medio también la otra diferencia cualitativa marcada por la desusada orientación de esos otros estudios «de aráuigo». Como necesario epidesarrollo en simetría del concepto cultural que le imponía el abrazo del vernáculo, el proyecto de una universidad de simple modelo «europeo» en Salamanca era, una vez más, inadecuado a la verdadera situación y aspiraciones de la cultura en sus reinos. Las posibilidades de realización intelectual que el rey Sabio preveía para España requerían, para completarse, una universidad de nuevo cuño, en que el árabe fuera la llave de un mundo inaccesible para la lengua del Occidente latino. El rey Sabio llegaba con esto hasta el final de los ideales que inspiraban su obra. El hecho de que esta mixta Universidad de Sevilla no lograra arraigo ni desarrollo supone tal vez el gran menoscabo y la gran oportunidad histórica perdida para el concepto cultural alfonsí, que del modo más lúcido venía a coronar.

[21] A. Ballesteros Beretta, *Sevilla en el siglo XIII*, n. 109, Anagni, 30 de junio, 1260, p. XCII.

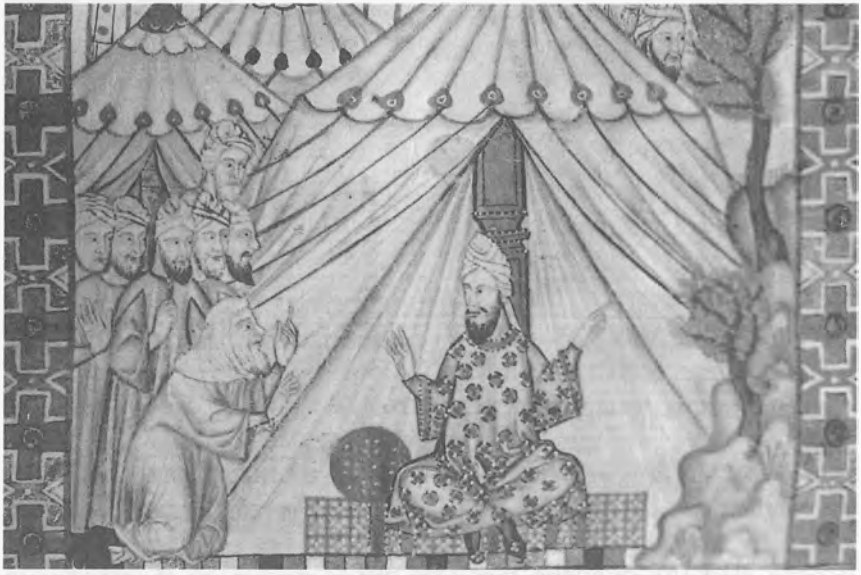
CONTINUIDAD DE LA DOCENCIA ARÁBIGA

La idea de una universidad «de aráuigo» en la ciudad todavía oriental que cautivaba a Alfonso X constituye una perspectiva que da al traste con toda suerte de encuadres convencionales. No se ha realizado aún el análisis de dicha política en relación con las condiciones fácticas en que la actividad cultural de la Península venía desenvolviéndose desde hacía siglos. Tampoco se ha valorado el hecho básico de que, a partir de la toma de Toledo en 1085, la vida de la España cristiana quedaba más que nunca injerta en la civilización andalusí. El modelo del mudejarismo «toledano» permitía la supervivencia de la cultura arábiga tradicional, cuyas escuelas pudieron continuar en ejercicio por tiempo, según los casos, más o menos prolongado [1]. Conforme a una importante rectificación, el panorama de la enseñanza superior en la baja Edad Media no se agotaba para España en su única instancia latina. Tenía ésta calladamente a su lado la docencia ejercida conforme a modelos institucionales de aljamas moras y judías, así como el fenómeno del estricto magisterio privado, que era una de las facetas más destacadas del legado oriental y será discutido más adelante.

La ciudad ha sido siempre el hogar de la cultura árabe y en los siglos XI, XII y XIII las de al-Andalus contaban en esto entre las más esplendorosas. Lejos de integrar ningún *establishment,* en ellas «la ca-

[1] Traza ya un panorama de la continuidad de la vida intelectual musulmana en Toledo, de sus principales figuras y «escuelas afamadas, donde siguen formándose jurisconsultos y teólogos nobilísimos», Francisco Fernández y González, *De los mudéjares de Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilización española* (Madrid, 1866), p. 146.

tegoría de "sabio" estaba perfectamente abierta a cualquier miembro de cualquier categoría social dotado de las cualidades necesarias de



El soldán Bondudar de Egipto (Cantiga 165)

inteligencia y conocimientos» [2]. No cabe desconocer que la España musulmana ofrecía en tales momentos unos niveles de escolarización muy superiores a los del mundo cristiano [3]. Toda mezquita, por

[2] Manuela Marín, «Ciencia, enseñanza y cultura en la ciudad islámica», *Congreso «La ciudad islámica»* (Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991), p. 128. Içe de Gebir no introducía tampoco jerarquías o distinciones al incluir en el «grado de maestro» a «todos los maestros y enseñadores de la ley y çunna, y todas las demás artes y çiençias, y todos los que saben enseñar diçipulos de ciencia o arte» (L. P. Harvey, «The Thirteen Articles of the Faith and the Twelve Degrees in Which the World is Governed. Two Passages in a Sixteenth-Century Morisco Manuscript and Their Antecedents», *Medieval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in Honour of P. E. Russell* [Oxford, Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 1981], 15-29 [p. 28]).

[3] «Il est certain que l'Espagne musulmane a connu un niveau de scolarisation infiniment supérieur à celui du monde chrétien contemporain et que la plupart des citadins connaissent assez de Coran, de grammaire et d'*adab* pour pouvoir s'improvisser professeurs de leur langue», observa Dominique Urvoy, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'art de Lull* (París, J. Vrin, 1980), pp. 150-141.

lo pronto, solía incluir también una escuela religiosa, a la vez que un cementerio. Dado el carácter descentralizado y extraoficial del sistema de enseñanza superior islámica, protegido por el derecho de *waqf* o fundación piadosa (*ḥabūs* en el dominio magrebí), su pervivencia quedaba garantizada por cualquier acuerdo que se basara en reconocimiento de la libertad religiosa de los vencidos. Es así como pudo sobrevivir por algún tiempo el modelo musulmán de la *madrasa,* escuela superior independiente, cuya enseñanza era gratuita, acogedora de recién llegados y donde maestros y estudiantes solían vivir de modo semicomunitario [4]. En el caso de Aragón se sabe que dicho tipo de escuelas (o algún otro similar) se perpetuó hasta el siglo XV y fue responsable, sobre todo, del cultivo en su seno de la medicina y física arábigas [5].

Se comprende que don Alfonso se viera persuadido por razones de simple realismo a mirar por tales supervivencias del sistema musulmán de enseñanza y probablemente a servirse también de sus valiosos recursos humanos. Ha de concederse especial atención a su

[4] Aly Mazahéry, *La vie quotidienne des musulmans au moyen âge* (París, Hachette, 1951), p. 133. Urvoy, *Penser l'Islam,* p. 226. Existe cierta confusión en torno al concepto de la *madrasa.* Se trata en rigor de una institución originada en Oriente a partir del siglo X como obra piadosa para favorecer en especial los estudios de derecho (*fiqh*), estrechamente ligados por naturaleza a los aspectos teológicos del Islam. Se da también cierta ambigüedad en torno a la infiltración eventual de algunas materias científicas en el plan de estudio de las mismas (G. Makdisi, *The Rise of Colleges,* pp. 78 y 282), aunque en conjunto se estudiaban en círculos privados más restringidos. Contra lo que se ha venido creyendo, al-Andalus conoció pronto la *madrasa* pero, al menos en su forma pura, no parece haber recibido tanto favor como en otras tierras debido a ciertas limitaciones impuestas por el derecho malikí seguido por la España musulmana (George Makdisi, «The Madrasa in Spain: Some Remarks», *Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterranée,* 15-16 [1973], 153-158). Es tal vez simplista el intento por el mismo autor de explicar la fundación civil de las universidades españolas como prolongación de una peculiaridad andalusí motivada por las limitaciones impuestas al *waqf* en el derecho malikí, predominante en al-Andalus («An Islamic Element in the Early Spanish University», *Islam: Past Influence and Present Challenge,* Ed. A. T. Welch and P. Cachia [Edinburgh UP, 1979], 126-137). En uno de los primeros esbozos de conjunto sobre la enseñanza musulmana en España V. de la Fuente no ha olvidado mencionar la cuestión de los «*guacafes* o mandas pías», sirviéndose para ello de datos que le proporcionaba su colega Francisco Fernández y González (*Historia de las universidades,* I, p. 34). Julián Ribera rebatió a Dozy en su idea de que la madrasa no funcionó en la España musulmana más que como simple repositorio de libros (*La enseñanza entre los musulmanes españoles* [Zaragoza, 1893], p. 21).

[5] La aljama de Zaragoza alcanzó a conservar una especie de universidad, según J. Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles,* p. 21. Véase también A. Castro, *España en su historia,* p. 454. Nuevos datos acerca de esta peculiar situación en Luis García Ballester, *Historia social de la medicina en los siglos XIII al XVI* (Madrid, Akal, 1976).

conquista e incorporación, todavía como heredero, del reino moro de Murcia en 1243 [6]. Distanciándose de la política de su padre (partidario de desalojar a la población musulmana en sus conquistas andaluzas) y en retorno a un extremo concepto de tipo «toledano», el joven príncipe se limitó a establecer allí no un estatuto mudéjar, sino un protectorado que conservaba intactas todas sus estructuras islámicas. Como resultado de tal ambiente, la misma controversia religiosa se mostrará allí teñida del carácter más respetuoso. Conforme a dicho espíritu se permitió, incluso después de la insurrección de 1264-1266, la soberanía nominal de la dinastía de Ibn Hūd [7]. La bella y culta ciudad había visto en el siglo anterior el nacimiento de una figura filosófica tan importante como Ibn al-'Arabī (1164-1240) y la región se había hurtado en gran parte a la turbulencia y devastaciones con que los almohades afligieron a casi toda la España musulmana. Murcia ofrecía por eso en el momento de su conquista una pristina y floreciente cultura oriental similar a la del reino de Toledo casi un par de siglos atrás.

El historiador Ibn al-Jaṭīb habla de la fundación en Murcia de una *madrasa* en que un maestro de máximo prestigio por su saber enciclopédico, Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Abū Bakr al-Riqūtī (el famoso Ricotí) enseñaba indistintamente a musulmanes, judíos y cristianos [8]. No se sabe a ciencia cierta cuándo comenzó a existir dicha escuela. Aunque hay quienes opinan que fue iniciada por el mismo don Alfonso tras la conquista [9], es mucho más probable que se limitara a proteger la continuación de su funcionamiento normal. Se reconoce hoy que al-Riqūtī debía de servirse al menos en parte del vernáculo para impartir su enseñanza, y hasta que el mismo don Alfonso contara de algún modo como primer discípulo de la brillante

[6] Antonio Ballesteros Beretta, «La reconquista de Murcia, 1243-1943», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 111 (1942), 133-150.

[7] Véanse los trabajos de Juan Torres Fontes, «Jaime I y Alfonso X. Dos criterios de repoblación», *VII Congreso de historia de la corona de Aragón*, 3 vols (Barcelona, 1962), II, 329-340; «Murcia medieval. Testimonio documental. VIII. Los mudéjares», *Murgetana* 59 (1980), 115-158. También las consideraciones formuladas por Isidoro de las Cagigas, «Problemas de minorías y el caso de nuestro medievo», *Hispania* 10 (1950), 506-538 (p. 519).

[8] Fernando de la Granja, «Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio», *Al-Andalus* 31 (1966), 47-72.

[9] Juan Torres Fontes, «Moros, judíos y conversos en la regencia de don Fernando de Antequera», *Cuadernos de Historia de España* 31-32 (1960), 60-97 (p. 61).

cultura oriental de la ciudad [10]. Al-Riqūtī fue objeto de tantas presiones para entrar en el cristianismo que hacia el final de la revuelta de 1264-1266 prefirió marchar a establecerse en Granada, donde se pierde su rastro [11]. Tras su partida, el rey Sabio hizo cuanto pudo por mantener vivo su legado científico, y Murcia contó todavía por algún tiempo como uno de los focos del saber «alfonsí». Conforme a tal espíritu, su primer obispo, el dominico fray Pedro Gallego, tradujo el *Liber de Animalibus* de Aristóteles y hasta preparó una *Summa Astronomica* [12].

Como caso diferente, Córdoba y Sevilla hubieron de ser evacuadas a raíz de la conquista por la masa de sus habitantes musulmanes, lo cual hizo inevitable la pérdida de su *élite* del saber y la extinción de sus centros de enseñanza [13]. Por ello la universidad «arábiga» de don Alfonso se enfrentaba con el mismo problema de personal planteado a la universidad de Palencia casi cincuenta años antes. La situación era prácticamente la misma, sólo que orientada por paradoja en sentido inverso. No se halla el intelecto autóctono en condiciones de parangonarse con la superioridad de los árabes ni con la de franceses e italianos. La enseñanza superior tiene todavía que reclutar sus maestros fuera de la Península, pero los objetivos son aquí distintos y el rey Sabio mira ahora hacia Oriente y no hacia Occidente (como hubo de hacer en Salamanca) a la hora de proveer sus cátedras. La simultánea equiparación de una academia latino-

[10] La decisiva importancia de Murcia y de al-Riqūtī en los años todavía formativos del joven príncipe (aprendizaje del árabe) fue ya puesta de relieve por F. Fernández y González, *De los mudéjares de Castilla,* p. 154. También J. Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles,* p. 19. Idea acogida como influencia general por Tomás y J. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos* XIII *al* XV, 2 vols. (Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1939), I, p. 12. El bilingüismo imperante en la Murcia musulmana garantizaría el que «las enseñanzas dadas por el Ricotí a moros, judíos y cristianos se verificaran normalmente en romance», deduce Juan Torres Fontes, «La cultura murciana en el reinado de Alfonso X», *Murgetana* 14 (1960), 57-89 (p. 58). En opinión del mismo, don Alfonso debió asistir en persona a sus lecciones y fue en el castillo de Monteagudo cuando «llegó a conocer, probablemente con toda perfección, el árabe» («Los mudéjares murcianos en el siglo XIII», *Murgetana* 17 [1961], 57-89 [pp. 74 y 75]).

[11] Julián Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles,* p. 19.

[12] J. Torres Fontes, «La cultura murciana en el reinado de Alfonso X», pp. 60 y 67.

[13] Sevilla tenía una buena tradición de estudios gramaticales, que tras la conquista mantuvo su continuidad en Marruecos (J. Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles,* p. 51).

cristiana con otra arábigo-islámica constituye un fenómeno sin paralelo ni entre moros ni entre cristianos. Qué finalidad perseguirían unos «estudios de aráuigo» constituye un grave problema ante el cual se han formulado múltiples interrogantes: ¿unas escuelas de medicina?, ¿un vivero misional?, ¿unos estudios de lengua para funcionarios? Las eventuales respuestas parten todas de una persuasión de asombro [14]. Aunque por supuesto no se conozca la *ratio studiorum* que guiaba a dichas escuelas, es obvio que su denominación exigía el trabajo sobre saberes connaturales con esta otra lengua e, inevitablemente también, algún tipo de docencia por parte de judíos o musulmanes. Es muy probable que, con toda lógica, los astrónomos que venían trabajando en Toledo se reagruparan en Sevilla hacia estas mismas fechas, e incluso alguien ha pensado en estos Estudios como anticipo medieval de un «instituto de investigación» [15]. Con toda seguridad tales «físicos» no podían ser maestros destinados a la enseñanza de su lengua, que en cuanto tal no era objeto para don Alfonso de predilección estudiosa y en que precisamente se aventajaban entonces los andalusíes [16]. De un modo u otro, Sevi-

[14] Gran extrañeza la del primer investigador moderno de la cuestión, Vicente de la Fuente, que encontraba todo aquello «muy chocante» y pretendía explicarlo como cátedras de física o medicina, donde se estudiarían libros escritos en árabe (*Historia de las Universidades,* I, p. 129). No menos desorientados esfuerzos de Rashdall para comprender la extraña alternativa de los estudios arábigos (*The Universities of Europe,* II, pp. 90-91). Sus caritativas persuasiones de hallarse todo dirigido a un simple esfuerzo misional son rebatidas por Muñoz Sendino: «No hay datos que permitan confirmar que Alfonso X colaborara en estos andares de conquista espiritual del mundo islámico; algunos de los pocos, que conocemos, dan a entender que él pretendía y buscaba más provecho y utilidad personal para sus estudios que favorecer celos apostólicos» (*La escala de Mahoma,* p. 58). U. Monneret de Villard habla simplemente de la fundación de «una cattedra d'arabo all' università di Siviglia» (*Lo studio dell'Islam in Europa,* p. 38). Amplía la historia crítica en torno al problema y se esfuerza de nuevo por interpretarlo conforme a estilos de instrucción misional V. Cantarino, *Entre monjes y musulmanes,* pp. 262-263. Quizás enseñarían árabe para formar funcionarios capacitados para tratar con los recién incorporados mudéjares, aventura C. Smith, «Convivencia in the *Estoria de España* of Alfonso X», p. 243.

[15] Aunque la noticia del traslado de los astrónomos es dada por cierta en A. Ballesteros Beretta, no se aduce ningún testimonio probatorio (*Alfonso X el Sabio,* pp. 308-309). «We may conceive the group of translators and astronomers organized by him as forming what would be called today a research institute» (G. Sarton, *Introduction to the History of Science,* Part II, p. 726).

[16] J. Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles,* p. 51. R. E. Marsan postula una orientación filológica como justificación de los Estudios «arábigos» de Sevilla: «C'est la nécessité de former aussi parfaitemente que possible des lettrés qui posséderaient à fond les deux langues, clefs de la connaissance et de sa transmission» (*Itinéraire du conte médiéval,* p.

lla es casi el único ámbito castellano donde aún persiste alguna actividad científica en el siglo XIV [17].

Los Estudios hispalenses no cubrían que sepamos la teología ni el derecho y continuaban funcionando como tales «escuelas de latín e de arábigo» en tiempos de Sancho IV [18]. La idea de una escuela de medicina oriental es ciertamente una de las posibilidades, pero nada más que eso. En forma curiosa, la medicina representaba una baja prioridad dentro del proyecto alfonsí, por detrás incluso de la albeitería (*Libro de los caballos*) [19], y es más hacedero o probable que el Estudio sevillano reclutara a diversidad de científicos o filósofos naturales, que no exclusivamente a médicos [20]. Un poco a rastras de la medicina los estudios de astronomía iban a penetrar en las universidades europeas a fines del siglo XIII y comienzos del XIV [21]. Es extraño que, dadas sus aficiones, don Alfonso no madrugara para acogerla en Salamanca, conducta perfectamente explicable si pensara darles un hogar propio y más holgado en los estudios de Sevilla. Desde luego la medicina escolástica y universitaria no podía hallarse abocada a un curso más deprimido en sus reinos. Aunque la carta fundacional del Estudio salmantino prevé la creación de dos cáte-

85). Pero para enseñar árabe no se necesitaba traer a nadie de «allende» y los eventuales designados no serían con seguridad maestros en las dos lenguas.

[17] Guy Beaujouan, *La science en Espagne au XIVe et XVe siècles* (Université de Paris, 1967), p. 21-24.

[18] J. Muñoz Sendino cita una confirmación de sus privilegios por este monarca procedente del Ms. 13.075 de la Bibl. Nac. de Madrid, f. 72 v. (*La escala de Mahoma,* p. 61 n.). El documento se extendía a petición de arzobispo y cabildo sevillanos el 10 de agosto de 1322, fecha imposible y que es probablemente errata por 1292. Sobre la inexistencia en Sevilla de estudios de teología o derecho, *ibid.,* p. 60.

[19] George E. Sachs, «Un tratado de albeitería de la época de Alfonso X», *Hispanic Review* 6 (1938), 294-304.

[20] Es lógico ver en aquella denominación de *físico* una adaptación o calco de *al-hakim* «médico», pero que en el siglo XIII significaba de preferencia «sabio en las ciencias naturales» (y no *al-faqih,* «experto en ciencias religiosas»), según distingue Gerold Hilty, «El libro conplido en los judizios de las estrellas», *Al-Andalus* 20 (1955), 1-74 (pág. 30). *Al-hakim,* originalmente «jurista» (frente a *ṭabib,* «médico») designaba lo mismo a médicos, astrólogos y científicos en general que a secretarios personales y traductores (Neuman, *The Jews in Spain,* II, pp. 222-223). Véase la relación de los *alfaquimes* de Alfonso el Sabio por el mismo (II, p. 245). También David Romano, «Judíos escribanos y trujamanes de árabe en la corona de Aragón (reinados de Jaime I a Jaime II)», *Sefarad* 38 (1978), 71-105 (pp. 73-76). Los médicos eran a su vez los que más se daban al estudio de ciencias de la naturaleza (J. Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles,* p. 56).

[21] R. Lemay, «The Teaching of Astronomy in Medieval Universities», p. 199.

dras de medicina, no hay confirmación de que llegaran a desempeñarse y menos aún de que durante siglos ejercieran la menor actividad notable [22]. *Física* en el léxico alfonsí «quier dezir tanto commo natural ssaber de melezina» (*Setenario,* 36), pero era también un concepto amplio, que sólo por derivación terminaba por significar también medicina y médicos, como aclara en las *Partidas* la ley sobre *Quáles deben ser los físicos del rey*:

> Física, segunt mostraron los sabios antiguos, tanto quiere decir como sabidoria para conoscer las cosas segunt natura quáles son en sí, et qué obra face cada una en las otras cosas: et por ende los que ésta bien saben, pueden facer muchos bienes et toller muchos males, et señaladamente guardando la vida et la salud a los homes, desviando de ellos las enfermedades por que sufren grandes o vienen a muerte [23].

No es que la medicina fuera a verse desvalida en España por espacio de siglos, sino más bien al contrario. El problema consiste en lo anómalo de sus derroteros, pues su estudio estuvo aquí ventajosamente confinado al silencio laborioso de las aljamas, con el que no podía competir la garrulería escolástica de las universidades [24]. Acompañaba la medicina, por motivo diverso, a la teología en su escasa representación universitaria y curiosamente compartieron una insignificancia hermanada hasta los días del Renacimiento. La una era propiedad privada de los judíos, así como la otra había de quedar a cuenta de la Iglesia y sus clérigos (o de una ínfima minoría de éstos). El caso de la medicina constituye en España el ejemplo más evidente de una enseñanza extraoficial de equivalencia universitaria en manos no cristianas y por completo ajenas al latín. El judío estudioso por definición dominaba ya al árabe, lo cual suponía un acce-

[22] Es de notar la extrañeza que ello causa a Luis García Ballester, «La circulación de las ideas médicas en la Castilla de Alfonso X el Sabio», *Revista de Occidente* n. 43 (diciembre, 1984), 84-107. Puede calificarse de fantástica la atribución del virtual abandono de los estudios médicos al carácter excesivamente teórico de la disciplina, según formula V. Beltrán de Heredia, «Los orígenes de la Universidad de Salamanca», p. 110.

[23] *Partida* II, 9, 10. El *Lapidario* pide, como preparación, a su estudioso «que sea sabidor de la arte física, que iace mucho della encerrada en la vertud de las piedras, segund en este libro se muestra» (A. G. Solalinde, *Antología de Alfonso X el Sabio,* p. 198).

[24] En el ambiente más legalista de Aragón, los médicos judíos se vieron reconocer el derecho a esquivar los grados académicos exigibles para los cristianos. Véanse los datos de A. Codoner Planas, «Seis mujeres hebreas practicando la medicina en el reino de Aragón», *Sefarad* 9 (1949), 441-445.

so privilegiado y directo a las que entonces figuraban como fuentes supremas del saber médico (principalmente Avicena y sus discípulos). La circulación de una amplia variedad de libros arábigos de medicina en la Baja Edad Media española ha sido un fenómeno peculiar y disruptor de muchas ideas al uso, que sólo ahora se comienza a tomar en cuenta [25]. Por lo demás, todo cristiano que tuviera el interés y los medios para aprender aquella otra ciencia podía siempre peregrinar a la escuela de Montpellier (tan favorecida de su suegro Jaime I), el *Monpisler* de la geografía cultural alfonsí que, junto con Salerno, transmitía a Occidente la medicina de los árabes, si bien conforme a los conocimientos ya algo anticuados de aquella otra escuela [26].

Los estudios «de aráuigo» fundados en Sevilla no se perfilan tan anómalos si se tiene en cuenta la presencia de una tradición de enseñanza por escuelas no cristianas a que, en realidad, vendrían a dar el espaldarazo de un reconocimiento oficial. El problema lingüístico de este experimento docente sevillano sigue abierto, por lo demás, a diversas inciertas posibilidades. Puesto que dicho personal foráneo no debería hallarse familiarizado con la lengua vernácula, y menos aún con el latín, cabe preguntar si le sería posible enseñar originalmente en otra lengua que no fuera el árabe. Semejante situación podría, al menos, dar paso tanto en lo oral como en lo escrito a complejas trujamanías vernáculas, como en una nueva edición de la dilatada experiencia de las tareas toledanas. No falta quien se asombre de la indiferencia mostrada por la política universitaria alfonsí hacia figuras que como Ramón Martí, Gil de Zamora, Álvaro de Oviedo y algún otro representaban en la Península la cultura eclesiástica al estilo de la época [27]. Pero tal problema desaparece si se

[25] «La presencia y circulación de estas obras entre las comunidades judías y musulmana de la Castilla del siglo XIII nos habla de la vitalidad y frescura de la ciencia médica de esas minorías, cuyo conocimiento del árabe les garantizaba el acceso a las más genuinas fuentes de la ciencia médica» (L. García Ballester, «La circulación de las ideas médicas en la Castilla de Alfonso X», p. 103). El desarrollo y oportunidades de la medicina oriental en España llegaban a mediados del siglo siguiente al extremo de captar la atención de los dominicos, en perjuicio de su primaria dedicación a los estudios teológicos (P. Linehan, *The Spanish Church and the Papacy*, p. 315).

[26] Jordi Gaya, «El ambiente científico de Montpellier en los siglos XII y XIII», *Estudios Lulianos* 21 (1977), 59-65.

[27] J. Muñoz Sendino, *Libro de la escala*, p. 59.

tiene en cuenta la dificultad mostrada por la mentalidad colectiva de los clérigos para adaptarse al concepto cultural alfonsí. Tampoco es preciso alegar que el experimento «arábigo» sevillano difícilmente podría buscar clientela entre los clérigos en calidad de tales, con quienes *a priori* contaba la fugaz universidad de Palencia y hasta cierto punto también la de Salamanca. Consta que los clérigos sevillanos concurrían, como todos, a Salamanca o Bolonia u otros centros extra-peninsulares [28]. Si quedan apasionantes puntos oscuros en lo relativo a escuelas y maestros, hay también otro, no menos crucial, relativo al tipo de alumnado y sus razones para buscar aquel tipo de saberes. Lo anómalo del experimento universitario sevillano haría sentido como deseo de extender un reconocimiento (y hasta quizás cierto control) a aquella provincia intelectual de maestros y escolares que voluntariamente se segregaban para el estudio de las «naturas». Hasta ese punto cambiaban los tiempos bajo el concepto del rey Sabio.

[28] José Sánchez Herrero, «Centros de enseñanza y estudiantes de Sevilla durante los siglos XIII al XV». *En la España medieval. Estudios dedicados al profesor D. Angel Ferrari Núñez*, IV (Madrid, Universidad Complutense, 1984), 875-898 (p. 894).

LA ESCUELA DE TRADUCTORES, UNA VEZ MÁS

La conservación al menos parcial del aparato de enseñanza de las ciudades musulmanas constituye, por tanto, un hecho importante dentro del panorama intelectual de los siglos XI, XII y XIII. Dicha continuidad suponía bajo todos los aspectos un modelo desconocido para el resto de Occidente y garante por sí solo de consecuencias no menos anómalas. El problema aparece complicado por el hecho de no ser la *madrasa* la única institución de enseñanza superior conocida por la sociología del saber oriental. Hablar en conjunto de la actividad de las *madrasas* constituye en realidad la simplificación de un complejo panorama y, con toda probabilidad, no era técnicamente una de éstas la que llamaremos academia murciana de al-Riqūtī. Bajo un sistema enteramente privado, como es el que venía sirviendo de base a la docencia musulmana tradicional, existía además la escuela individual (*maḏhab*) en torno a un maestro distinguido, que enseñaba en su propia casa a un grupo de discípulos que contribuían privadamente a su mantenimiento [1]. No hay que olvidar el velo de sospecha que bajo el Islam envolvía al estudio de materias «extranjeras» o no religiosas (virtualmente griegas) y que imponía a su docencia una cierta circunspección de acento semi-clandestino [2].

[1] G. Makdisi, *The Rise of Colleges,* pp. 281 y 282. Según Al-Maqqari «el que deseaba instruirse tenía que pagar a los maestros particulares que daban lecciones particulares en las mezquitas» (*apud.* Ajo G. y Sainz de Zúñiga, *Historia de las universidades españolas,* I, p. 189n.). Sobre lo común del sistema y pequeñez de tales grupos (nunca mayores de diez discípulos), véase Manuela Marín, «La transmisión del saber en al-Andalus», pp. 87-97.

[2] El mismo Averroes era partidario de que la filosofía no se impartiera sino en círculos muy estrechos y en completo alejamiento del gran público, como hace ver George F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (Londres, Luzac & Co., 1961), p. 35.

La importancia de estas células dedicadas a la transmisión del saber se muestra tanto mayor por perfilarse claves para las enseñanzas científicas, filosóficas o en general no religiosas que no encontraban entrada fácil en las *madrasas* o estudios del *fiqh* debido al carácter decididamente islámico de tales centros. El fenómeno de la enseñanza superior arábiga ofrece, pues, una notable complejidad, caracterizada precisamente por su adaptable fluidez. Abelardo habría resuelto de una vez sus problemas como titular de una *maḏhab* o escuela unipersonal y tal vez habría llegado a serlo de haber puesto en práctica la desesperada idea, que alguna vez abrigó, de irse a gozar de mayor libertad intelectual en tierra de moros. No existía en éstas nada parecido a un sistema oficial de enseñanza, ni se hallaba sometida a ninguna fiscalización centralizada de orden civil ni religioso [3]. Dicho carácter «abierto», pero no «oficial» ni siquiera «público», favorecía la eventual supervivencia del *statu quo ante* arábigo bajo unas condiciones como las de la cultura mudéjar en sus primeros tiempos.

Toda esta realidad olvidada puede ser útil en ciertos momentos para el recto encuadre de complejos fenómenos que de otro modo se perfilan como poco menos que misteriosos en el lado cristiano. Es preciso contar, en refuerzo de aquéllos, con los efectos de una interacción secular de lenguas, religiones y culturas no sólo en el terreno reservado al intelecto, sino en su impacto total sobre la vida de los individuos y el tono de la sociedad en que se producían. La asimilación de conocimientos por encima de barreras religiosas contaba con larga tradición en suelo peninsular, donde los musulmanes no habían tenido tampoco reparos para instruirse en conventos mozárabes acerca de la cultura isidoriana [4]. Un poeta como Ibn Šuhayd enseñaba literatura indistintamente a moros y judíos [5]. Aparte de esta mutua porosidad, la sociología del saber incluía en la España «mudéjar» una gran diversidad de estratos, que acomodaban desde

Fue así como la filosofía pudo conservarse y transmitirse bajo los ambientes más represores (Averroes y Maimónides se formaron en Córdoba durante el adverso dominio almorávide). Extremos de clandestinidad con que hubo de protegerse el grupo en torno a Ibn Masarra en J. Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, p. 26.

[3] J. Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, p. 35.

[4] J. Vernet, «Los médicos andaluces», p. 452.

[5] James T. Monroe, *Risālat at-tawābi' wa z-zawābi'. The Treatise of Familiar Spirits and Demons by Abu Amir ibn Shuhaid* (Berkeley, U. of California P., 1971), pp. 45-46.

figuras tan señeras como pudiera ser al-Riqūtī hasta un *démi-monde* e incluso un proletariado de hombres y mujeres de las tres religiones (juglares, comadronas, trujamanes, personal de la frontera, renegados y tránsfugas en ambos sentidos) más o menos aljamiados o algarabiados en el aspecto lingüístico. Todos han contribuido a hacer posible, en compleja cadena de interacciones, el tipo de realidad cultural que aquí se viene estudiando.

Lo relativamente excepcional o anómalo tendía a erigirse en normalidad cotidiana en ámbitos de estrecha y secular proximidad, como el que se daba en la región central de la Península. La vida toledana representa un caso extremo debido a la presencia del intermedio grupo mozárabe, que tarda más de dos siglos en aceptar el castellano y hasta cuyos libros de rezos precisan de glosas marginales que les traduzcan al árabe los términos latinos más corrientes [6]. Las cosas están aquí claras: «Entre la Tolède musulmane et la Tolède chrétienne n'a pas eu de rupture de continuité» [7]. Los mudéjares, poco numerosos tras la conquista, incrementan su población en el siglo XIII con la presencia de cautivos de guerra, y la comunidad judía se muestra próspera y altamente respetada. La intensa vida cultural de ésta, incluyendo su actividad traductora, constituye una realidad autónoma que, aunque sin duda contribuía a enriquecer el brillante cuadro, no es caso de estudiar aquí [8].

Son sólo estos aspectos de continuidad cultural arábiga los que han hecho posible la expansión de ese espíritu «toledano» en que obviamente arraiga el proyecto de la cultura alfonsí. Aunque todo se vuelve encarecer a la mal llamada «escuela» de traductores, ha sido esta mutua aculturación hispano-oriental la que ha convertido a Toledo en un imán del saber para Occidente. La ciudad era, como se

[6] A. González Palencia, *El arzobispo don Raimundo de Toledo,* p. 10.

[7] Jean G. Dalché, «A Tolède à la fin du XIIIe siècle: les enseignements d'un contrat de mariage et d'un testament», *Economie et société dans les pays de la couronne de Castille* [Londres, Variorum Reprints, 1982], 183-198 [p. 183]). Para una visión de conjunto, Ramón Gonzálvez Ruiz, «La sociedad toledana bajomedieval (siglos XII-XIV)», *I Congreso internacional de las tres culturas* (Toledo, 1983), 141-155. Sobre aspectos económicos y sociales del reino de Toledo, Reyna Pastor de Togneri, *Del Islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales* (Barcelona, Ediciones Península, 1975).

[8] Existía también un fértil subsuelo de traducciones al servicio de la cultura judía. Véase J. L. Teicher, «The Latin-Hebrew School of Translators in Spain in the Twelfth Century», *Homenaje a Millás Vallicrosa,* 2 vols. (Barcelona, CSIC, 1956), II, 403-444.

sabe, una de las grandes metas de estudio en los siglos XII y XIII e incluso (algo en declive) después. En Toledo no solamente se traducía, porque es obvio que también se pensaba y se enseñaba. Es absurdo imaginar a los traductores toledanos como simples peones que trabajaran a destajo. Gundisalvo, Ibn Dāwūd y tantos otros eran auténticos sabios que desarrollaban una tarea muy meditada, sustraída a veleidades y reflejo de un ambiente de cultura superior estable y sociológicamente bien impostada [9].

La afluencia estudiantil procedente de toda Europa a Toledo no era, por cuanto sabemos, multitudinaria, pero sí continua y, sobre todo, selecta. Dicha peregrinación ofrecía por objeto la toma de contacto con el mundo intelectual hispano-musulmán y tenía tras sí una larga historia. Los monasterios catalanes acumularon muy pronto algunas elementales traducciones latinas de material científico realizadas en al-Andalus por mozárabes. Fue probablemente esto lo que en pleno siglo X atrajo a Gerberto de Aurillac (futuro Silvestre II) a Cataluña y según noticias algo vagas, pero enteramente lógicas, a la misma Córdoba, de donde volvió con una lamentable fama de nigromántico [10]. El turbulento siglo XI y la inquina anti-islámica de los cluniacenses no favorecieron después este tipo de intercambios, que más tarde se desarrollaron bastante a partir del segundo tercio del siglo XII. La peregrinación a España y principalmente a Toledo llegá a a ser recomendada con entusiasmo por los espíritus más inclinados a la gran renovación del saber que sólo allí se les pone al alcance. Como atestigua Juan de Salisbury en 1159, el saber científico era enteramente árabe, y el único lugar de aprenderlo era España [11]. Al lado de una serie de ilustres nombres hubo muchos otros anónimos peregrinos del saber y, por cuanto sabemos, ningún escolar regresó de allí decepcionado. No es fácil hacerse hoy idea del prestigio elitista de Toledo, pero correspondió a Daniel de Morley el ofrecer un

[9] Reflexiona conforme a estas líneas Luis Suárez Fernández: «Tres humanismos: coexistencia árabe, judía y cristiana», *El Olivo* 10, 24 (1986), 133-143 (p. 139).

[10] Para un resumen de esta cuestión (la famosa *Gerbertfrage*) véase José M. Millás Vallicrosa, *Nuevas aportaciones de la transmisión de la ciencia a Europa a través de España* (Barcelona, Real Academia de Buenas Letras, 1943). Resumen por el mismo en «El quehacer astronómico de la España árabe», *Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid* 5 (1957), 49-64. También C. H. Haskins, «Translators from the Arabic in Spain», p. 8.

[11] R. Menéndez Pidal, «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», p. 732.

testimonio abrumador acerca del mismo. Habiendo estudiado allí hacia 1180, le debemos una desenfadada pintura de aquellos solemnes doctores «quosdam bestiales» de que intentó aprender en París, sentados ante una pila de libros más que vetustos y que cuando abrían la boca sólo acertaban a decir algunas puerilidades. Fue junto al Tajo donde, por contraste con tanta pretenciosa superficialidad, los mejores filósofos del mundo ofrecían a manos llenas el saber de los árabes:

> Sed quoniam doctrina Arabum, quae in quadrivio fere tota existit, maxime his diebus apud Toletum celebratur, illuc, ut sapientiores mundi philosophos audirem, festinanter properavi [12].

Toledo (España) no podía ser más diferente. Se estudiaban allí autores básicos como Platón y Aristóteles y no a los oscuros y apolillados expositores que eran el pan cuotidiano de la enseñanza latino-eclesiástica. Se hacía además a base de otro estilo pedagógico, con las «planas atque dilucidas Arabum sententias», y no mediante las vagas formulaciones con que los filósofos latinos pretendían disfrazar su ignorancia. A su vuelta el escolar se veía asediado de amigos deseosos de saber con detalle «de mirabilibus et disciplinis Toletanis». Por todo ello Daniel pasaba a deslumbrarlos ante el obispo de Norwich con una disertación sobre astronomía, como prueba de aquel nuevo «spoliare Aegyptios» que sólo era posible realizar en Toledo.

Curiosamente, nadie ha investigado aún en qué particulares fuentes bebían tantos sedientos de un saber sólo allí asequible. Sería lógico pensar de primera intención en el patronato eclesiástico, sobre todo teniendo en cuenta la filiación capitular de algunos de los grandes traductores. Todo hubiera hecho esperar, tras la conquista, la implantación y desarrollo de una escuela episcopal a la altura de las aspiraciones, centralidad y recursos de su arzobispado. Y sin embargo aguarda aquí una notable sorpresa:

[12] Karl Sudhoff, «Daniels von Morleys *Liber de naturis inferiorum et superiorum*», *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik* 8, 1 (1917), 1-40 (p. 6). J. F. Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII*, pp. 292-293. Véase Charles Singer, «Daniel of Morley. An English Philosopher of the XIIth Century», *Isis* 3 (1929), 263-269. Textos comentados por R. Menéndez Pidal, «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», p. 267. N. Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, p. 273.

> No arrojan datos bastantes nuestros documentos para poder conocer el estado de la enseñanza. Parece deducirse que era puramente privada, y que no tenía intervención alguna ni el poder civil ni la Iglesia. De la organización de la *schola* catedralicia nada sabemos, más de que debía existir, ya que aparece a fines del siglo XII el *magister scholarum* [13].

En efecto, el cargo de maestrescuela no existió siquiera hasta fecha posterior a 1174 y las noticias acerca de dicho centro (carente de toda documentación) son por entero especulativas [14]. Una vez más, quedan defraudadas tan razonables esperanzas. La opción latino-eclesiástica no continuó allí sino su habitual y decepcionante carrera en España.

Si, aun con todo, se aceptara *a priori* algún tipo de actividad docente en conexión con la Iglesia toledana, debió de ser una operación muy modesta, como prueba el hecho de que sus capitulares marcharan a estudiar a Palencia o a tierras no hispanas. Si algún nativo de la ciudad llegaba a dominar un buen latín todo induce a pensar que lo había aprendido fuera de España, como ocurre con el autor de *Garsuinis* [15]. La latinidad de la Iglesia toledana repite a menor escala lo ocurrido con la compostelana: «Así, en el siglo XII, la sede primada no sólo acogió prosas ajenas, sino que parece haber producido unas pocas propias, bien es verdad que harto medianas y muy al modo francés» [16]. Lo que, por lo demás, se aprendía en una típica escuela de esta clase queda bien resumido por Gonzalo de Berceo:

[13] Ángel González Palencia, *Los mozárabes toledanos en los siglos XII y XIII*, 2 vols. (Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1930), I, p. 228. Los documentos comprueban la actividad docente de algunos clérigos.

[14] J. F. Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII*, pp. 43-44. En 1952 R. Menéndez Pidal habla por mera suposición en sus elogios: «La escuela de Toledo fue señalada entre todas las escuelas episcopales de Europa que entonces ejercían un alto magisterio, como única en la transmisión de la ciencia árabe al mundo latino que tan necesitado de ella se sentía» («España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», I, p. 745).

[15] V. Beltrán de Heredia, «Los orígenes de la Universidad de Salamanca», p. 71 «Es muy significativo que la obra maestra de nuestro período, la *Garsuinis*, venga de un toledano que casi seguramente paraba más allá de los Pirineos», observa F. Rico, «Sobre las letras latinas del siglo XIII», p. 89. El carácter extra-toledano de la obra de García de Toledo es igualmente captado por María Rosa Lida de Malkiel, «La *Garcineida* de García de Toledo», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 7 (1953), 246-258 (p. 251).

[16] F. Rico, «Sobre las letras latinas del siglo XIII», p. 29.

38 Fue en poco de tiempo el infant salteriado
de imnos e de cánticos bien e gent decorado,
evangelios, epístolas, aprísolas privado
.....
39 Bien leyé e cantava sin ninguna pereza [17].

El concepto que el mismo don Alfonso se hacía de una escuela episcopal se centraba, conservadoramente, sobre aquella gramática tan reacia a entrar en los cascos de la clerecía de sus reinos [18]. En prueba *a fortiori* de que su labor científica discurría fuera del mundo de los clérigos, recomendaba que éstos no saludaran el tradicional *quadrivium,* con sus rudimentos de astronomía isidoriana y otros saberes que para poco habían de servirles:

> Mas los otros quatro saberes, que es el uno dellos arismetica... E el otro geometria... E el tercero musica... E el quarto astronomia... non touieron por bien los sanctos padres que se trabaiassen mucho los clerigos de los aprender. Ca cuemo quier que estos saberes son nobles & muy buenos quanto en si; non son conuinientes a los clerigos. ni se mouerien por ellos a fazer obras de piedat. assi cuemo preygar. & confessar. & las otras cosas semeiantes destas. que son tenudos de fazer de derecho [19].

Pura sensatez todo ello, porque la ciencia natural, que es lo que se iba a buscar a Toledo, no tenía lugar ni reconocimiento tradicional dentro de la cultura eclesiástica y, vista en bloque y a distancia, era toda cuestionable «magia» [20]. Muy pocos de aquellos recién llegados, ansiosos de aprender sobre todo astronomía, dirigirían nunca sus pasos hacia la escuela episcopal, aun en el caso de que ésta funcionara con alguna semblanza de normalidad.

No hay durante siglos rastro alguno acerca de enseñanza superior en el Toledo medieval, lo cual no es prueba de inexistencia, sino de una tal vez benévola conspiración de silencio. Si se ha perdido de vista quiénes ejercían en Toledo una docencia tan única y de

[17] Gonzalo de Berceo, *Vida de Santo Domingo de Silos,* Ed. T. Labarta de Chaves (Madrid, Castalia, 1972), p. 67.

[18] H. J. Niederehe, *Alfonso X y la lingüística de su tiempo,* p. 135.

[19] Según el texto del manuscrito real (inédito) de las *Siete partidas* (I, XLIIIa) en H. J. Niederehe, *Alfonso X y la lingüística de su tiempo,* 135.

[20] Samuel M. Waxman «Chapters on Magic in Spanish Literature», *Revue Hispanique* 38 (1916), 325-463.

tal altura, tampoco se reflexiona acerca de los problemas de comunicación que por fuerza aquélla implicaba. Algunos traductores debieron de ocuparse también en la enseñanza, al menos de un modo ocasional. Daniel de Morley cuenta cómo su maestro, el famoso traductor Gerardo de Cremona enseñaba también en Toledo el *Almagesto* (astrología pura) con ayuda de un mozárabe llamado Galippus [21]. La *scientia toletana* se hallaba toda ella en lengua original arábiga, que los estudiantes ultrapirenaicos ignoraban y que no se deja dominar, para un uso erudito, en meses ni aun en años. Las estancias eran, por lo que se trasluce, relativamente cortas, con la presión consiguiente del estudio intensificado en lucha contra el tiempo. Lo mismo que el maestro había de ser persona inserta por nacimiento o muy larga adopción en la cultura arabófona, sus discípulos sólo podían entenderle en un vernáculo no difícil de aprender para gentes de cultura latina. Adviértase que lo que, de primera intención, no figura aquí para nada es el latín, que casi ningún mudéjar, judío ni mozárabe toledano conocía ni tenía interés en dominar. Y sin embargo, la misma dinámica interna de esta docencia determinaba al mismo tiempo una cercana meta captada por la lengua universal de la Cristiandad. Todo estudiante de procedencia cristiana había de ver en ella un *desideratum* o punto final de sus esfuerzos, pues sólo un códice o cartapacio latino podía servirle para el cómodo repaso y memorización, así como de base para su propia futura labor docente y preciado tesoro que llevar de vuelta a su patria u hogar intelectual: «Vocatus vero tandem ab amicis et invitatus ut ab Hispania redirem, cum pretiosa multitudine librorum in Anglia veni», atestiguaba de nuevo Daniel de Morley [22].

Tanto un precoz uso «culto» del vulgar en la enseñanza de viva voz como el resultado de unas traducciones latinas en toda regla, se hallaban con harta probabilidad implícitos en esta incontrolada docencia toledana de raíces claramente orientales. Como elemento intermedio debió de existir también un mundo de apuntes, resúmenes

[21] K. Sudhoff, «Daniels von Morley *Liber de naturis*», p. 9. J. Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII*, p. 293. Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of Our Era*, 4 vols. (Nueva York, Columbia UP, 1932), II, 89. Su nombre arábigo sería Galib, según M. Watt, *L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale*, p. 130.

[22] K. Sudhof, «Daniels von Morley, *Liber de naturis*», p. 6. J. F. Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII*, p. 293n.

y otros escritos semiprivados y de carácter efímero, hasta llegar a las traducciones realizadas por expertos ultrapirenaicos, protegidos más o menos de cerca por la jerarquía eclesiástica y muy orientados hacia una demanda internacional. No es de extrañar que subsista todavía no poca desorientación acerca de situaciones moldeadas bajo una sociología del saber tan anómala para los criterios hasta ahora habituales. Ha habido al menos que dar por errónea la idea de que la fiebre traductora fuese mantenida exclusivamente por foráneos, como si éstos hubieran sido los creadores de todo el movimiento y no los usufructuarios [23] de tareas hechas inicialmente posibles por judíos y mozárabes, que no por tales dejaban de ser «españoles». No es fácil de imaginar cuál sería la labor cotidiana de un Gerardo de Cremona, cuyo dilatado catálogo de traducciones iba aparejado con tan escaso don para las lenguas que hacía se le recordase como «Arabiae Lingua parum peritus, latino idiomate satis inculto» [24].

Se ha prestado muy escasa atención a las escuelas que debieron de complementar, a modo de cimiento o infraestructura, a aquella «escuela» de traductores toledanos que nunca poseyó el menor respaldo institucional [25]. El enorme volumen de trabajo realizado bajo el nombre de traductores como Herman de Carintia no hubiera sido materialmente posible sin la colaboración anónima de muchos desconocidos auxiliares [26]. La vida estudiosa de Toledo hubo de ori-

[23] Claudio Sánchez Albornoz, «Observaciones a unas páginas de Lemay sobre los traductores toledanos», *Cuadernos de Historia de España* 41-42 (1965), 313-324. La necesidad de reconstruir un cuadro mucho más complejo para el fenómeno general de las traducciones fue ya brillantemente postulado por Miguel Asín Palacios en fecha muy temprana: «Pero tengo para mí que todavía resta por explorar otro influjo [aristotélico], callado, esporádico, realizado sin sistema ni plan preconcebidos y a través de canales ocultos hasta la fecha: porque es evidente que la empresa iniciada por el arzobispo de Toledo, Raimundo, no podía ocurrírsele a éste de un modo espontáneo, sin que hubiesen, desde mucho tiempo antes, ocurrido casos aislados de traductores, y sin que la necesidad de proporcionarse traducciones completas se hubiese hecho ya sentir en toda Europa por la noticia fragmentaria, vaga e imperfecta que de las obras árabes y hebreas llegase a los medios escolásticos en siglos anteriores al XII» (*Abenmasarra y su escuela* [Madrid, 1914], p. 118).

[24] J. F. Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII, p. 304.*

[25] Únicamente Evelyn S. Procter se pregunta, tras recordar a Geoffroi de Vinsauf en su recomendación de Toledo como el gran centro del quadrivio, por alguna modalidad de «escuela» como base de la labor traductora (*Alfonso X of Castile. Patron of Literature and Learning* [Oxford, Clarendon Press, 1951], p. 8).

[26] A. González Palencia, *El arzobispo don Raimundo de Toledo,* p. 147.

ginar un activo mundo internacional y multirreligioso de maestros y escolares, de copistas y trujamanes comprometidos tanto a la docencia como a una amplia circulación de códices y materiales escritos. Como se sabe, la *lectio* de autores o textos consagrados fue en todas partes la savia vital de la docencia durante la Edad Media. La accesibilidad a materiales de esta clase ha debido ser, en todo momento, muy sentida en dichas escuelas y probablemente constituyeron también un incipiente mercado consumidor de traducciones latinas.

El Islam no era sólo una religión del Libro, sino también un ámbito cultural dominado por la ascendencia material del libro [27], y Toledo seguía siendo, a efectos prácticos, una ciudad oriental. Gerardo de Cremona (1123-1187) llegó soñando con el inencontrable *Almagesto* a Toledo, donde se quedó engolosinado hasta su muerte:

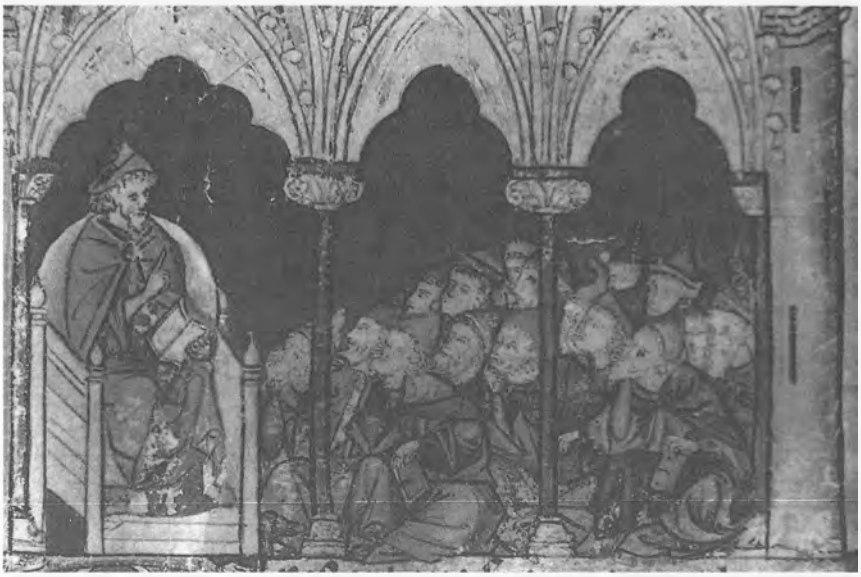
> Et cum ab ipsius infantie cunabulis in gremiis philosophie educatus esset et ad cuiuslibet partes ipsius notitiam secundum latinorum studio pervenisset, amore tamen almagesti, quem apud latinos minime reperit, toletum perrexit. Ubi librorum cuiusque facultatis habundantiam in arabico cernens et latinorum penurie de ipsis quam noverat miserans, amore transferendi linguam edidicit arabicam [28].

Aquel Toledo «cristiano», pero tan orientalizado, prolongó el mismo tipo de docencia calladamente eficaz y minoritaria que existía desde antes de su conquista, sin la bendición institucional de la Iglesia ni de la Corona, pero también ciertamente sin ningún obstáculo por parte de las mismas, que preferían mirar para otro lado. Las noticias acerca de legendarias universidades toledanas de modelo no oficial ni escolástico se basan, como casi siempre en estos casos, sobre un subsuelo de realidad [29]. Suelen ir acompañadas dichas noticias (Daniel de Morley, Virgilius Cordubensis, Gerardo de Cremona, Marcos de Toledo) de admiración acerca de la plétora de

[27] J. Ribera, *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*, p. 19.

[28] J. S. Gil, *La escuela de traductores de Toledo*, p. 44.

[29] Así la descripción dada por el apócrifo *Virgilius Cordubensis* de un curioso centro de estudios superiores donde maestros y alumnos de las más diversas procedencias, incluyendo a bastantes musulmanes andalusíes o ultramarinos, disputaban sobre materias filosóficas, principalmente astronómicas y mágicas, en que los últimos solían vencer a todos (J. F. Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII*, pp. 293-294). Carece de valor, a pesar del título prometedor, Ramiro Fernández Valbuena, *La 'Bet hammidrás' o «Casa de estudio» de los judíos de Toledo* (Toledo, s. f.).



Docencia científica de un maestro judío (*Lapidario*)

libros con que Toledo colmaba las medidas de sus ansias de saber. Si fabulaban en otros terrenos, es obvio que no mentían ni exageraban en esto último.

Toledo debió por lo mismo de verse pronto inundado de toda clase de traducciones. Cuando el arte narrativo de don Juan Manuel nos conduce por fin a una de estas escuelas, donde enseña el famoso don Illán en un escenario literalmente «subterráneo», procede a describir una cámara atiborrada de códices de «magia» (es decir, «científicos»). En aquella solitaria quietud el maestro planea con su flamante discípulo el futuro plan de estudios, «parando mientes en quáles libros avían de leer» [30]. Es posible entender la situación como un proceso circular: traducciones que comienzan como axiliares de la enseñanza local y que a su vez facilitan los recursos humanos para un más ambicioso esfuerzo de cara a la Cristiandad. Por-

[30] *El conde Lucanor,* ed. J. M. Blecua (Madrid, Castalia, 1969), p. 95.

que antes de ponerse a la tarea, los responsables requerían un mínimo de preparación avanzada en los autores y materias con que iban a ocuparse, así como un dominio de los requisitos de orden técnico que se relacionaban con el oficio de traductor.

Es también dentro de este cuadro cómo, desde fechas muy tempranas, el romance castellano ha debido de adaptarse como buenamente ha podido a cierto improvisado uso «culto» en un medio de carácter estudioso. No se trata sólo de la exposición o comentario oral, sino también de las inevitables apuntaciones ancilares de la vida diaria. «Papeles» en el sentido material de la palabra, pues todo este gran cambio venía facilitado además por el gran adelanto tecnológico que suponía el uso del papel o, como aún decía el rey Sabio, «pergamino de paño» [31], invención oriental introducida en el siglo XII a través de España. La diversificada vida intelectual de Toledo debería representarse por una pirámide de base escolar que culminaba en el aspecto más fácilmente documentable de las grandes traducciones aclamadas por el mundo occidental.

Los textos intermedios de la escuela de traductores han sido siempre considerados como clave indispensable para justificar la inesperada perfección de la lengua literaria del rey Sabio. Convendrá tener en cuenta, además, su deuda de orden más general con las exigencias de orden precozmente culto impuestas a un dialecto iberorrománico todavía en vías de formación por su uso eventual en la oralidad docente. Quizás, más que nada también, la tradición de un trabajo intelectual pragmáticamente organizado en ausencia de inmediatas consideraciones religiosas. Todo ello pasa a iluminar el arraigo y posibilidades latentes para la totalidad del concepto cultural alfonsí en la multiforme y fluida peculiaridad de la vida toledana, que aún no ha revelado todos sus secretos.

[31] «Quáles cartas deben seer fechas en pergamino de cuero et quáles en pergamino de paño» (*Partidas* 3, 18, 5). Véase R. Menéndez Pidal, «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», I, pp. 731-732. La alternativa serían las tablillas de cera, todavía usuales para los borradores de la obra alfonsí, según J. Gómez Pérez, «Elaboración de la *Primera crónica general de España* y su transmisión manuscrita», *Scriptorium* 17 (1963), 233-276 (p. 234).

LA OBRA CIENTÍFICA

A partir del brillante ejemplo toledano, la historia intelectual de la baja Edad Media aparece creadoramente jalonada en España por importantes traducciones, en gran parte orientales. Se extienden éstas, ya en pleno siglo XV, hasta las de la *Guía* de Maimónides y la Biblia de Arragel, justamente cuando la brújula intelectual empieza a girar hacia Italia. Igual que en Oriente, el supremo ejemplo de don Alfonso fue sin duda decisivo para establecer el mecenazgo de las traducciones en los estratos superiores de la sociedad de entonces. Es en dichos ambientes donde se registra un creador afán de renovación y crecimiento intelectual que en vano (o muy escasamente) se buscará en otras partes, y desde luego no en escuelas ni universidades. La verdadera historia intelectual del medievo peninsular es en gran parte esta historia de sus traducciones.

El paso de traducciones latinas a traducciones castellanas había surgido, como se sabe, en los años juveniles de don Alfonso con una intensa preferencia por la literatura oriental de apólogos y cuentos morales. Pero probablemente con anterioridad a la misma traducción de *Calila e Dimna,* había auspiciado ya la del magnífico *Lapidario,* fechable entre 1243 y 1250 [1]. Si la ficción didáctico-sapiencial

[1] Roth, «Jewish Translators at the Court of Alfonso X», p. 441. Ediciones modernas de Roderic C. Diman y Lynn W. Winget, *«Lapidario» and «Libro de las formas» & imagines* (Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1980); Sagrario Rodríguez M. Montalvo, *«Lapidario». Según el manuscrito escurialense H.I.15* (Madrid, Gredos, 1981). Véanse los trabajos de Marcelino V. Amasuno, «En torno a las fuentes de la literatura científica del siglo XIII: presencia del *Lapidario* de Aristóteles en el alfonsí», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos. Homenaje a Alfonso el Sabio,* 9 (1985), 299-328; *La materia médica de Dioscórides en el «Lapidario» alfonsí. Literatura y ciencia en la Castilla del siglo XVI* (Madrid, CSIC, 1987).

parece haberse eclipsado para siempre en el proyecto alfonsí, no ocurre lo mismo con sus intereses científicos, adscribibles en conjunto a dos grandes períodos de actividad hacia el comienzo y el final del reinado. Las observaciones necesarias para sus obras astronómicas debieron de comenzar hacia 1252, pero el proyecto no se completó sino hacia 1276 [2]. El rey Sabio no sorprende a nadie cuando recomienda a los reyes el conocimiento de buenas historias, «fechos de Dios» y gestas de grandes hombres. Es, en cambio, único en su época cuando añade a tan acostumbradas materias morales el estudio del mundo físico-natural que ponía bajo la denominación de «naturas» [3]. Perfectamente cuidado en estos terrenos, su proyecto no tenía nada de caprichoso ni de adventicio. En lugar de responder, conforme a la esperable actitud medieval, a una consolidación «autorizada» del saber, marchaba con aquellas obras tras el incremento renovador del mismo. Elegía para ello lo mejor del saber natural de su tiempo y su verdadero fin no era sino «promocionar un programa de auténtica investigación científica» [4].

Más aún que en el caso de la ficción didáctica, las traducciones científico-filosóficas al latín tenían ya tras de sí la brillante actividad con que los traductores del siglo XII habían tratado de superar el gran punto muerto de la cultura latino-eclesiástica. Los esquemas tradicionales de las siete artes liberales ni siquiera preveían un lugar para ningún tipo de saber físico-experimental. El concepto teológico agustiniano había amputado al hombre de la naturaleza y la inviabilidad de una ciencia «cristiana» era bajo aquél poco menos que una imposición metafísica. A principios del siglo XI el saber científico de Occidente permanece justo donde lo habían dejado San Isidoro y Beda el Venerable [5]. Es preciso partir de dicho estiaje de la ciencia físico-natural de la Cristiandad para comprender la fascinación que aquellas otras manifestaciones del saber oriental ejercían no sobre el común, sino sobre la porción más selecta de los ingenios de la época. Se ha señalado la importancia del mismo Pedro Alfonso en su

[2] E. S. Procter, «The Scientific Works of the Court of Alfonso X of Castile», pp. 26-27. O. Gingerich, «Alfonso the Tenth as a Patron of Astronomy», p. 34.

[3] Véase *infra* nota 37.

[4] Julio Samsó, introducción al *Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena*, ed. P. M. Cátedra (Barcelona, Humanitas, 1983), p. 13.

[5] N. Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, p. 263.

viaje a Inglaterra, donde enseñó rudimentos de astronomía, como tal vez el primero en prender la llama del interés hacia la *doctrina Arabum* que predominaba y únicamente cabía aprender en España [6]. Para los europeos, la tierra de los libros era España, como para los cristianos españoles venía a serlo el dominio cultural andalusí. A fines del siglo XI la Sevilla almorávide estaba ya acostumbrada a recibir a judíos y cristianos ansiosos de llevarse libros científicos, y algunos musulmanes rigoristas eran contrarios a que de ningún modo se les facilitaran [7].

La obra científica es tal vez el área donde más directamente se actualiza el concepto cultural alfonsí. Don Juan Manuel, como se recordará, veía quintaesenciado en ella el propósito de instruir a sus reinos. Examinada de cerca, no deja de suscitar también su gavilla de perplejidades. Es obvio que don Alfonso no se interesaba en la metafísica y hasta parece ignorar el florecimiento de la filosofía hispano-semítica que aún mantenía en plena producción a equipos de traductores toledanos que no parecen haberse beneficiado (al menos en forma directa) de su regio mecenazgo. Dicha ausencia constituye el gran agujero de todo el proyecto cultural alfonsí, pero su mismo tamaño es prueba indirecta de no tratarse de un hecho indiferente ni casual. Sabemos ahora que el interés de los traductores toledanos en las grandes obras filosóficas se intensificó bajo el arzobispo don Raimundo, tal vez como respuesta a una demanda fomentada por los medios universitarios franceses, cuya labor intelectual comenza-

[6] Ch. Haskins, «The Introduction of Arabic Science into England», *Studies in the History of Medieval Science,* 113-129 (pp. 115-120). Richard Lemay, «Dans l'Espagne du XIIe siècle. Les traductions de l'arabe au latin», *Annales Economies Civilisations* 18 (1963), 639-665 (645).

[7] Así en las ordenanzas de policía *(ḥisba)* escritas para la ciudad por Ibn 'Abdūn a fines del siglo XI o principios del XII: «On ne doit pas vendre aux Juifs ou aux Chrétiens de livres de science, sauf s'ils on trait à sa propre foi; en effet, ils traduisent les livres de science et en attribuent la paternité à leurs correligionnaires et à leurs évêques, alors qu'ils sont l'oeuvre des Musulmans!» (É Lévi-Provençal, *Séville musulmane au début du XIIe siècle. Le traité d'Ibn 'Abdun* [París, Editions Maisonneuve, 1947], p. 128). Las tareas de traducción eran vistas en general con gran suspicacia y el testimonio de un moro murciano de la segunda mitad del siglo XIII repite el mismo tipo de acusaciones: «Habían llegado a la ciudad, de parte del rey de los cristianos un grupo de sacerdotes y de monjes, consagrados, según ellos, a la vida devota y a estudiar las ciencias, pero interesados, sobre todo por las ciencias de los musulmanes y por traducirlas a su lengua con objeto de criticarlas —Dios altísimo frustre sus propósitos, ánimo de entablar polémica con los musulmanes y aviesos intentos de atraerse a los débiles de entre ellos» (F. de la Granja, «Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio», p. 67).

ba a tomar altura [8]. El descaecimiento en España de dicha instancia académica, en que filosofía y teología eran casi inexistentes, no ofrecía por el contrario ningún gran mercado para un producto de dicha clase. Es harto comprensible que aquí se las considerase como responsabilidad de aquella cultura propiamente clerical que en España nunca acababa de tomar vuelo. A principios del siglo XII la palabra «filosofía» empezó a asumir en Occidente el sentido de un saber que no era patrístico ni teológico, que de los griegos había pasado a los árabes y continuaba siendo acrecentado por éstos [9]. No hay que olvidar que el imán que en un principio atrajo la atención de la Cristiandad sobre Toledo no fue otro que la ciencia físico-natural bajo dicho aspecto de filosofía de la naturaleza y, dentro de ésta, principalmente la astronomía. Filosofía y ciencia eran en al-Andalus indistintas lo mismo en cuanto doctrinas que en cuanto a personas [10], y el proyecto alfonsí no hacía sino prolongar este rumbo originario. Si sus intereses eran lo que hoy llamaríamos científicos, y no filosóficos, se mantenía fiel con ello a una percepción muy hispana del saber oriental y de su valor.

El capítulo de la obra científica alfonsí se amplía conforme la labor erudita va identificando obras, referencias y fragmentos. Sólo en fechas recientes se ha sabido de su interés en hacer disponibles los mejores tratados de la agricultura andalusí, que había conocido un alto grado de desarrollo durante el siglo XI [11]. Algo similar ocurre también con el conocimiento de las necesarias infraestructuras intelectuales, como es la presencia de obras arábigas cuyas traducciones

[8] R. Lemay, «Dans l'Espagne du XIIe siècle», p. 659. Se carece, sin embargo, de manifestaciones expresas en este sentido.

[9] N. Daniel, *The Arabs and Medieval Europe,* p. 264.

[10] «Es otra de las características de la filosofía musulmana en general... casi todos los filósofos musulmanes provienen del campo de la ciencia» (Salvador Gómez Nogales, «Valores positivos más relevantes de la filosofía en el pensamiento arábigo-andaluz», *Revista del instituto egipcio de estudios islámicos en Madrid* 22 [1983-1984], 107-124 [p. 114]). Explica ampliamente el lugar privilegiado de la astronomía Richard Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology* (Beirut, American University, 1962).

[11] Emilio García Gómez, «Traducciones alfonsíes de agricultura árabe», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 181 (1984), 387-397. En prueba de una inteligente dirección, se tradujeron las obras de cabeza de las respectivas escuelas de agricultura que en dicho siglo se centraron en torno a Toledo y Sevilla.

no se han conservado o que nunca se llevaron a cabo [12]. La tenaz continuidad, el cuidado y recursos comprometidos en las traducciones científicas, contra las más arduas dificultades técnicas, han sorprendido siempre a la crítica [13]. Curiosamente, aparecen podadas en su forma románica del material anecdótico en que solían abundar los respectivos originales y que, aparte de la pura línea expositiva, resultaba allí «sobejano» [14]. Incluso si en esta materia los conocimientos del regio promotor debieron probablemente de detenerse a las puertas de una rigurosa competencia profesional, su entusiasmo hacia ella no es la de ningún caprichoso *snob* manejado por los aduladores judíos de su corte [15]. Don Alfonso es claramente el rey de su gran designio cultural y, por encima de los necesarios asesoramientos, resulta ofensivo el suponerle juguete de manos ajenas y para colmo no cristianas. El establecimiento de una superioridad española en la ciencia físico-natural era uno de los estribos de su gran designio en las Letras, mientras que por otro lado su misma forma de dirigir y supervisar el trabajo requiere un alto nivel (si se quiere, un mínimo alto nivel) de conocimientos técnicos, quizás aún más aquí que en otras provincias de su obra [16]. Sus intereses científicos se concentran sobre el trinomio (a la sazón de impecables credenciales científicas) astrología-astronomía-magia no diabólica. Don Alfonso se

[12] Así el manuscrito sobre autómatas descrito por Juan Vernet. «Un texto árabe de Alfonso X el Sabio», *Al-Andalus* 43 (1978), 405-422.

[13] Típicamente Américo Castro: «La súbita aparición en la corte de Alfonso X el Sabio de magnas obras históricas, jurídicas y astronómicas, escritas en castellano y no en latín, es un fenómeno insuficientemente explicado, si nos limitamos a decir que un monarca docto quiso expresar en lengua accesible a todos grandes conjuntos de sabiduría enciclopédica» (*España en su historia,* p. 454).

[14] E. S. Procter, «The Scientific Works of the Court of Alfonso X», p. 17.

[15] Se acerca a esta convicción el mismo Castro cuando comenta el afán de claridad impuesto incluso a las obras científicas: «Si a don Alfonso le hubiera interesado en verdad la astronomía, habría pensado en sus problemas y no en la facilidad de entenderlos sin molestias. Pero al judío convenía mucho fomentar la regia curiosidad, gracias a la cual su ciencia se hacía indispensable» (*España en su historia,* p. 462). Insiste en la participación personal del rey en capacidad técnica E. S. Procter, «The Scientific Works of the Court of Alfonso X», p. 22. J. Vernet considera que la aportación personal del Rey no debió de ir más allá de la de un «secretario de redacción» (*La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente,* p. 173).

[16] Así, D. Romano, «Le opere scientifiche di Alfonso X», p. 213. G. Menéndez Pidal menciona su esfuerzo personal, que a partir de 1269 «se empeña en una labor sincrética total» («Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes», p. 369). Es obvio que el rey «wanted an encyclopedic corpus, and he took an active role in formulating the requirements of his series» (O. Gingerich, «Alfonso the Tenth as a Patron of Astronomy», p. 34).

ha sentido aquí investido de una máxima responsabilidad. El *Libro de las armellas* atribuye al gran Azarquiel la idea de cómo «es la mayor causa» o más alto logro de la inteligencia humana el llegar a conocer los lugares y movimientos del sol, la luna y las estrellas [17]. Dueño de una visión más clara hacia los años finales de su vida, el proyecto alfonsí se perfecciona en torno a sus tablas astronómicas [18] y es posible pensar hoy en una verosímil coordinación de observaciones y resultados científicos entre el Toledo alfonsí, Maraga (capital del reino tártaro) y Pekín [19]. Con lógica de nuevo irreprochable, el proyecto se propuso después sacar de las tablas todo su partido con una serie de tratados menores para explicar la fabricación y uso del necesario instrumental científico, en que los andalusíes eran maestros a mucha distancia supremos [20]. Si don Alfonso se esforzaba por disponer del reloj más avanzado para la tecnología de su tiempo no era para marcar el tiempo, sino para prever con la máxima exactitud el movimiento de los cuerpos celestes [21].

Por encima de servidumbres de época, el saber alfonsí se ha incorporado con toda legitimidad a un puesto honorable (si bien no decisivo) en la historia de la ciencia. El máximo logro de la astronomía alfonsí fue el descubrimiento de la órbita no circular de Mercurio, que más tarde había de ser reformulado por Kepler [22]. Alfonso X no sólo constituye un hito en la aventura científica de su tiempo sino que ha podido ser llamado «el más importante astrónomo de la

[17] A. G. Solalinde, *Antología de Alfonso el Sabio,* p. 189.

[18] George Sarton, *Introduction to the History of Science,* Part. II, p. 748.

[19] Juan Vernet, «Alfonso X y la astronomía», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 181 (1984), 349-363 (p. 362).

[20] Véanse los estudios de M. Viladrich, «Astrolabios andalusíes», R. Puig, «Instrumentos universales en al-Andalus», M. Comes, «Los ecuatorios andalusíes», D. King, «Los cuadrantes solares andalusíes», en *El legado científico andalusí* (Madrid, Museo Arqueológico Nacional, 1992). También Juan Vernet, *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X* (Barcelona, CSIC, 1983).

[21] R. J. Burns, «Alfonso X of Castile, The Learned *Stupor Mundi*», p. 382. De todas maneras cuaja en torno suyo el origen de la gran relojería medieval (J. Vernet, «Un texto árabe de la corte de Alfonso X el Sabio», p. 421).

[22] O. Gingerich no descarta algún modo de familiaridad de Kepler con el descubrimiento alfonsí: «The Alphonsine corpus was seldom copied, and thus it had relatively little effect on the course of European astronomy. Nevertheless, knowledge of the odd effective shape of Mercury's deferent did penetrate into Europe through Spain, and eventually became known to Kepler» («Alfonso the Tenth as a Patron of Astronomy», p. 36).

Edad Media cristiana» [23]. La historiografía posterior tuvo por lo tanto buenas razones para titularle «don Alfonso el Astrólogo», así como la arábiga le llamó alguna vez «el Grande» [24]. En los últimos años de su vida se le censuraba abiertamente por su afición a astrólogos y agoreros, y en 1279 el papa Nicolás III le formulaba en privado una larga lista de agravios contra su autoritaria intromisión en asuntos eclesiásticos [25]. Por responder en todo esto a un modelo de rey oriental más que cristiano su fama hubo de cargar también con una dosis de incomprensión que se extiende hasta el padre Juan de Mariana: «Erat Alfonso sublime ingenium, sed incautum, superbiae aures, lingua petulans, litteris potius, quam civilibus artibus instructus: dumque caelum considerat, observatque astra, terram amisit» [26].

La astrología es una presencia constante en la obra alfonsí, pues hasta las *Siete Partidas* son consideradas como un firmamento [27]. La influencia de los cuerpos celestes era entonces una idea de sólidas credenciales científicas, y el rey Sabio la compartía con los grandes intelectos de la época (San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino), quienes discordaban sólo acerca del mayor o menor grado de su capacidad determinante. Los ataques contemporáneos contra la astrología no tachaban su falsedad, sino su carácter de conocimiento impío [28].

[23] George Bossong, «Las traducciones alfonsíes y el desarrollo de la prosa científica castellana», *Actas del coloquio hispano-alemán Ramón Menéndez Pidal,* Madrid, 1978, ed. W. Hempel y D. Briesemeister (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1982), 1-14 (p. 1).

[24] Le llamó así Ibn al-Jaṭīb, que se sirvió de la *Estoria de Espanna* a través de los resúmenes que le proporcionó un judío toledano (M. M. Antuña, «Una versión árabe de la *Estoria de Espanna* de Alfonso el Sabio», p. 107). Le llaman «el Astrólogo» Rodrigo Sánchez de Arévalo y don Alonso de Cartagena (E. S. Procter, «The Scientific Works of the Court of Alfonso X», p. 28). También Rafael Gómez Ramos, «Esbozo de la personalidad de Alfonso el Sabio como poeta y mecenas», *Archivo Hispalense* 42 (1979), 105-128 (p. 121). Sobre dicho nombre en la historiografía alemana, A. Ballesteros Beretta, *Alfonso X el Sabio,* p. 213.

[25] Joseph O'Callaghan, «Alfonso X and the Castilian Church», *Thought* 60 (1985), 417-429 (p. 425). Acerca del mismo documento, P. Linehan, *The Spanish Church and the Papacy,* p. 219.

[26] *Historia de rebus Hispaniae,* 4 vols. en 2 t. (Haga-Comitum, 1733), t. II, p. 117. Comentado por Miguel Asín Palacios, «El juicio del P. Mariana sobre Alfonso el Sabio», *Al-Andalus* 7 (1942), 479. Dicho juicio, tal vez tradicional, reproduce a su vez una anécdota de viejas credenciales arábigas en materia de burla de los astrólogos.

[27] Joaquín Gimeno, «Alfonso el Sabio: el matrimonio y la composición de las *Partidas*», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 36 (1988), 203-218 (p. 209).

[28] Julio Samsó, «Alfonso X y los orígenes de la astrología hispánica», *Estudios sobre historia de la ciencia árabe,* ed. J. Vernet (Barcelona, CSIC, 1980), 83-114 (p. 93).

Los estudios astronómico-astrológicos no revestían para la época el carácter de ciencia deshumanizada que hoy se les atribuye y por lo cual no desdicen de la inclinación general de lo alfonsí hacia el universo de lo humano [29]. La fascinación de la época con el saber astrológico y sus aplicaciones a todo lo imaginable era la misma del hombre moderno en su fe con la tecnología y su capacidad para adueñarlo del mundo material. Un profesional competente y dotado de buenos medios de trabajo se volvía inmensamente poderoso por su capacidad para realizar mediante la astrología cualquiera de sus deseos. Don Alfonso no oculta su creencia de que no fue de otro modo como Júpiter consiguiera gozar a Alcmena, sin más que un concienzudo estudio astronómico y con extraordinarias consecuencias de orden eugenésico:

> Mas esto non fue al sinon que el rey Jupiter, que era muy sabio del saber de las estrellas, que puso tres dias e aun mas en catar el signo e el punto del açidente: que quando vernie a esta duenna, e que la pudiese vençer e fazer en ella tal fiio commo fue Ercules [30].

De ningún modo era todo en el rey Sabio desinteresado amor a la ciencia, pues se hallaba de por medio la incorporación de la astrología a la política con miras a dotarla de un espaldarazo «científico». Jerónimo de Zurita recoge una vieja noticia según la cual la ejecución del infante don Fadrique y de don Simón Ruiz de los Cameros (el episodio más dudoso de todo el reinado) anduvo mezclada con ciertas predicciones astrológicas [31]. Todo hace pensar que la astrología judiciaria tuvo alrededor de don Alfonso la misma ascendencia que en torno a su tío Federico II, en cuanto monarca también orientalizado. De siglos antes los más sabios gobernantes musulmanes vivían colgados de sus astrolabios y debemos al historiador Ibn Bassām la inestimable viñeta de al-Qādir, último rey taifa de Toledo, manipulando insensatamente uno de aquéllos en momento de máxi-

[29] «Frente a las disputas metafísico-teológicas de París, en la corte del Rey Sabio se preocupaban ante todo de aquellos saberes que tenían su centro en el hombre mismo», anota Julio Valdeón, «Alfonso X: semblanza de su reinado», *Revista de Occidente* 43 (diciembre, 1984), 15-28 (p. 23).

[30] *General estoria,* Segunda parte, ed. A. G. Solalinde, Lloyd A. Kasten, Víctor R. B. Oelschlager (Madrid, CSIC, 1961), Jueces, cap. CCCXCIV, p. 3.

[31] A. Ballesteros Beretta, *Alfonso X el Sabio,* p. 820.

El mundo natural de animales y plantas (Cantiga 147)

mo peligro para su vida [32]. Para dichos príncipes ese tipo general de conocimientos y el disponer de unas tablas perfeccionadas significaban, sobre todo, la posibilidad de una predicción o *interrogationes* astrológicas más exactas: «Porque la sciencia de la astrología es cosa que non se puede averiguar sinon por los rectificamientos», reconoce en su prólogo el libro de las *Tablas alfonsíes* [33]. El *Libro de las cru-*

[32] R. Menéndez Pidal, «Adefonsus Imperator Toletanus, Magnificus Triumphator», *Historia y epopeya* (Madrid, 1934), 235-262 (p. 257). Dada la azarosa vida política de Alfonso X, su recurso a la judiciaria era no sólo normal, sino una obligación de prudencia política, como observa Anthony J. Cardenas, «The Literary Prologue of Alfonso X: A Nexus Between Chancery and Scriptorium», *Thought* 60 (1985), 456-467. Sobre la larga tradición de astrología política en al-Andalus se dispone de los estudios de Juan Vernet, «Astrología y política en la Córdoba del siglo X», *Revista del instituto de estudios islámicos de Madrid* 15 (1970), 91-100; «Algunos fenómenos astronómicos observados bajo los Omeyas españoles», *Revista del instituto de estudios islámicos de Madrid* 21 (1981-1982), 23-30. Replanteo y bibliografía adicional de este aspecto en Samsó, *Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena,* pp. 51 y ss. Curiosos datos adicionales en J. Vernet, «Kepler y los horóscopos de Mahoma y Lutero», *Al-Andalus* 37 (1972), 453-462.

[33] A. G. Solalinde, *Antología de Alfonso el Sabio,* p. 191.

zes (en que don Alfonso se tituló o dejó titular «rey despanna») no es sino un repertorio utilitario de horóscopos elementales para uso especial de gobernantes hispanos y por ello introduce un capítulo en que

> Fabla en saber la soma de los grados ensennoreados sobre las principales uillas antiguas d'Espanna, et en las planetas sobre quales mansiones han poderio, et las mansiones sobre quales de las uillas d'Espanna, et en la diuersidad de las opiniones de los sabios sobre el signo d'Espanna qual es, et del sennorio de las planetas sobre diuersas yentes [34].

Ya el mismo prólogo de este libro había encarecido la utilidad del estudio de las revoluciones de los planetas para entender «de lo que significan en los compeçamentos de los regnos et de los sennorios» (p. 9). Los libros alfonsíes sobre el saber de astronomía revisten de esta forma el carácter de una inversión al servicio de los aspectos técnicamente más «avanzados» de su política.

Con independencia de sus intenciones, el rey Sabio ha penetrado de un modo pleno en el ámbito de la ciencia, lo cual equivale para un hijo del medievo a un gran despertar ante la vida y al alumbramiento de una nueva sensibilidad. Las obras científicas representaban el máximo desafío en el terreno habilitador del romance y con su brillante realización la lengua quedaba dotada «de los instrumentos lingüísticos adecuados para poder tratar en español todos los campos del saber humano de la época» [35]. En el plano de la sensibilidad, la mirada científica ha supuesto para él una nueva conciencia del mundo exterior que, desde las *Cantigas* a los libros de astronomía, lo dignifica y en sí mismo lo vuelve digno de amor y atención intelectual. Es un nuevo sentido de lo material, que repercutió favorablemente a lo largo de toda su obra y que contribuiría a implantar en su obra, frente a la rígida temática de los clérigos, los temas del niño, la

[34] *Libro de las cruzes,* c. XLIV, p. 4. Para una mejor comprensión de la misma obra, relativamente primitiva en sus fundamentos, Julio Samsó, «Alfonso X y los orígenes de la astrología hispánica», *Estudios sobre historia de la ciencia árabe,* ed. J. Vernet (Barcelona, CSIC, 1980), 83-114. El mismo autor la presenta después como un tratado elemental de astrología para uso popular, frente al carácter mucho más científico y materialmente costoso de una astrología judiciaria fundada en las *Tablas alfonsíes* («Tres reyes magos», *Revista de Occidente,* n. 84 [diciembre 1984, 109-124] p. 115).

[35] G. Bossong, «Las traducciones alfonsíes y el desarrollo de la prosa científica castellana», p. 1.

vida familiar y los animales. La naturaleza no es para él ninguna abstracción, sino la presencia envolvente de un universo de seres y de cosas concretas, por primera vez merecedor del homenaje estudioso. Como una de sus consecuencias, y también al igual que Federico II en Sicilia, trataría de iniciar una política del medio ambiente, basada en la conservación de recursos biológicos [36]. Como consecuencia, *natura* es una palabra crucial y de múltiple valoración dentro de su vocabulario [37].

[36] El amor de Federico II a los animales es también notado por Daniel, *The Arabs and Medieval Europe,* p. 285. Kantorowicz, *Frederick the Second,* p. 358. Sobre la reglamentación de la caza por don Alfonso y leyes de las Cortes de Jerez en 1268 a favor del ganado y aves de cetrería, así como preocupadas con los incendiarios de montes, A. Ballesteros Beretta, *Alfonso X el Sabio,* pp. 204-205 y 441-442. Para el interés de Alfonso X en los conocimientos del mundo animal, Antonio G. Solalinde, «El *Phisiologus* en la *General estoria*», *Mélanges Fernand Baldensperger,* 2 vols. (París: H. Champion, 1930), II, 251-254.

[37] María P. Garcés, «El cultismo léxico en la *Primera crónica general*», *Analecta Malacitana* 9 (1986), 77-88 (p. 81). El pensamiento alfonsí establecía un cuidadoso «departimiento» entre *natura* y *naturaleza*: «Que natura es una virtud que face seer todas las cosas en aquel estado que Dios las ordenó: et naturaleza es cosa que semeja a la natura, et que ayuda a seer et mantener todo lo que decende della» (*Partidas,* IV, 24).

ASTROLOGÍA, MAGIA Y ADIVINACIÓN

Todo lo anterior no quiere decir que el rey Sabio tuviera nada de «hombre moderno» o que de algún modo excediera el contorno de sus tiempos, de los que por el contrario fue uno de sus más brillantes hijos. Por lo que toca a la dimensión personal de su cultura es obvio que no era la de ningún *dilettante.* Su saber fue, como se ha dicho, admirado fuera de España por ilustres contemporáneos. Aunque lo que hoy entendemos como filosofía pura no se hallase directamente representada en su proyecto, sí daba en cambio razón del mismo a través de una profunda inserción en el pensamiento más avanzado y renovador de su tiempo.

Por lo pronto, un interés tan pronunciado en la astronomía y ciencias de la naturaleza equivalía también, en aquellas fechas, a una clara adscripción filosófica. La subida del universo físico a la categoría de legítimo tema de estudio se reconocía entonces como efecto del sentido que aquél cobraba bajo las tendencias más racionalistas de la filosofía árabe [1]. El conocimiento de la naturaleza era simplemente «filosofía natural» y su consideración fuera de todo contexto ni teológico ni simbólico equivalía a una revolución filosófica. La astrología era a su vez la reina de las ciencias para el aristotelismo radical, que confiaba a los cuerpos celestes el destino de los individuos en el mundo sublunar. Como de nuevo acredita el *Libro de las cruzes,* el rey Sabio se hallaba bien informado acerca de este punto:

[1] Gustave E. Von Grunebaum, «Relations of Philosophy and Science: A General View», *Essays on Islamic Philosophy and Science,* ed. G. Hourani (Albany, State University of New York), 1-4 (p. 2).

> Et porque el leyera, et cada un sabio lo affirma, el dicho de Aristotil que dize que los cuerpos de yuso, que son los terrenales, se mantienen et se gouiernan por los mouementos de los corpos de suso, que son los celestiales, por uoluntat de Dyos entendio et connocio que la sciencia et el saber en connoscer las significationes de los corpos celestiales sobredichos sobre los corpos terrenales era muy necessaria a los homes (p. 1).

Don Alfonso es en esto uno de tantos, pues la astrología era considerada como un saber altamente beneficioso, lo mismo para el individuo que para la colectividad [2]. Es lógico pensar que su interés en la ciencia se iniciara muy pronto con miras a la astrología judiciaria, e inevitablemente por ello en contacto con moros y judíos [3]. Para contraste, una incomprensión anacrónica ha venido inspirando pacatos esfuerzos para paliar la inclinación decididamente astrológica de la ciencia alfonsí, hasta el punto de rebautizar como astronómico el realmente titulado *Libro del saber de astrología* [4]. Por el contrario, la astrología era admirada como una abstrusa ciencia para iniciados, que en cuanto ajena al pensamiento cristiano no dejaba de infundir en el pueblo una vaga aprensión. Es lo que también motivaba que el astrólogo o *estrellero* capaz de leer en el firmamento pa-

[2] Richard Lemay, «The Teaching of Astronomy in Medieval Universities. Principally Paris in the Fourteenth Century», *Manuscripta* 20 (1976), 197-217 (p. 198).

[3] C. J. Socarras, *Alfonso X of Castile*, p. 121.

[4] Anthony Cárdenas, «A New Title for the Alfonsine Omnibus on Astronomical Instruments», *La Corónica* 8 (1980), 172-78; «Hacia una edición crítica del *Libro del saber de astrología* de Alfonso X: estudio codicológico actual de la obra regia (mutilaciones, fechas y motivos)», *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, 2 vols. (Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986), II, 111-120. O. Gingerich, «Alfonso the Tenth as a Patron of Astronomy», p. 30. Entre los que intentan alejar de su nombre el estigma de creer en la magia figura el mismo J. Muñoz Sendino. «Una cosa es que sintiera atracción por estas fuerzas misteriosas y ocultas, como hombre de espíritu altamente observador y científico, y otra el que viera y creyera firmemente haber en ellas una capacidad rectora de las acciones humanas» (*La escala de Mahoma*, p. 35). Es no menos conocido el escepticismo del editor de los *Libros del saber de astronomía*, Rico y Sinobas en la fe astrológica del rey Sabio, en lo cual le refuta A. J. Cárdenas, «Toward an Understanding of the Astronomy of Alfonso X el Sabio», p. 82. Lo mismo A. G. Solalinde, para quien es lamentable que la obra astronómica sirviera para «que se le conceptuase más tarde como dado a la astrología —entendiendo por astrología modernamente la inclinación a las ciencias ocultas y a las cábalas más fantásticas» (*Antología de Alfonso X el Sabio*, p. 178). «Resulta obvio que Alfonso X creía en la astrología», confirma en cambio Joan Vernet i Gines, *Alfonso X y los orígenes de la astrología hispánica* (Barcelona, Real Academia de Buenas Letras, 1981). Para un resumen acerca de la astrología judiciaria y bien intencionados intentos de poner al rey Sabio a cubierto de la etiqueta de «superstición», véase el estudio preliminar de Kasten y Kiddle en su edición del *Libro de las cruzes*.

sara a ser el máximo exponente del saber humano, y de ahí que toda persona experta en ciencias de la naturaleza quedara, quisiéralo o no, rebautizada de tal [5].

Astronomía-astrología (término éste más frecuente) eran en realidad conceptos indistintos y por lo mismo carece de sentido el intento de diferenciarlos conforme al uso moderno en la obra alfonsí [6]. Cabe hoy preguntarse acerca de las finalidades previstas para la parte científica de ésta. Lo mismo que el *Libro del saber de astrología,* el prólogo del *Libro de las armellas* se muestra satisfecho de poner una materia hasta entonces tenida por abstrusa al alcance de «qual ome quier» [7]. ¿Pero es que de veras se preveía educar a masas de astrónomos? Tal interrogante desconoce sin embargo la amplitud con que la astrología judiciaria había llegado a traspasar toda la vida cotidiana en ámbitos orientales [8]. En cuanto tal era practicada por ricos y pobres, hombres y mujeres, lo mismo en las cortes que en los campos de batalla, mercados y harenes. La astrología imperaba sobre la concepción, el nacimiento, el matrimonio y la muerte, la salud, el amor y la guerra. Curanderos, adivinos, buscadores de tesoros y casi todo el mundo hacían un gran consumo de efemérides y almanaques cada vez más buscados. Dado el principio de que nada hay que no tenga un tiempo y hora marcados en las estrellas, la judiciaria creaba o respondía a estados de opinión y llegaba, como ya se dijo, a tener gran importancia política. Un cierto grado de educación astrológica constituía uno de los fenómenos culturales de base, y justifica la necesidad colectiva de conocimientos fiables, que un buen gobernante debía de hacer asequible a su pueblo. Igual que Federico II [9] o un monarca oriental, el rey Sabio se hallaba inmerso

[5] Sobre este ideal del astrólogo como ideal del saber humano, R. Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century,* p. 54. La latencia de *sabio* como «mago» permanece aún viva en el habla popular.

[6] A. J. Cárdenas, «Toward un Understanding of the Astronomy of Alfonso X, el Sabio», pp. 87-88. La distinción entre astronomía y astrología carece de base para la tradición medieval y no existía tampoco ningún criterio de uso para preferir otro término, observa Richard Lemay, «The Teaching of Astronomy in Medieval Universities, Principally at Paris in the Fourteenth Century», *Manuscripta* 20 (1976), 197-217 (p. 198).

[7] A. Castro, *España en su historia,* p. 462.

[8] La astrología judiciaria «devint au Moyen Age la base même de la civilisation», según pinta Aly Mazahéri, *La vie quotidienne des musulmans au Moyen Age. X^e au XIIIe siècle* (París, Hachette, 1951), 161.

[9] Ch. H. Haskins, «Latin Literature under Frederick II», *Speculum* 3 (1928), p. 148.

en un ambiente de esta clase. Se comprende que no quisiera quedarse atrás y se mostrara dispuesto a fomentar lo que para él podía perfilarse como uno de los avances más útiles para la vida cotidiana y el bienestar de su pueblo.

En cadena, la astrología traía después de la mano a su cercana parienta la magia. Igualmente amparada bajo el concepto científico, se basaba en la idea filosófica de una profunda conexión de orden inefable y misterioso entre el hombre y la naturaleza. La magia partía de admitir el hecho de los insondables modos de acción de ésta y sus indecisas fronteras. Una obra como el *Lapidario* en todo momento «hace ver la poderosa fuerza que estrechamente vincula a todas las criaturas entre sí» [10]. Su ciencia de las piedras o minerales mezcla la observación de sus propiedades físicas y terapéuticas con otras que hoy se pondrían bajo una etiqueta de magia, pero que para el saber de entonces eran igual de reales por lo que todas tenían de secretas o incomprensibles. La magia suscribía el principio de la relación de continuidad de toda la Natura, de donde el vínculo esperable entre el hombre y las estrellas. La ciencia de éstas se dividía entre el estudio de sus movimientos («astronomía» en sentido moderno) y el de sus propiedades secretas [11], base de la astrología judiciaria y casi indistinguible de la magia, vista entonces como una legítima culminación del saber. La vía por la cual las estrellas influían en el mundo sublunar era axiomática para la ciencia de entonces pero, en cuanto desconocida, no menos también «mágica». Un concepto como el del *Picatrix* miraba a la disciplina como quintaesencia del saber, al perfeccionamiento intelectual como hermano del perfeccionamiento moral y al mago como un nexo de excepción entre Dios y el mundo [12]. Lejos de nada diabólico, lo inescrutable de tales propiedades es un secreto que Dios guarda para sí, pero cuyos efectos, ofrecidos como recompensa al estudioso, constituyen un gran don para la humanidad. Más aún, don Alfonso se contaba probablemente entre los dispuestos a pasar de la astrología judiciaria a otra de modelo más activista, que pretendía influir sobre el futuro a través de medios talismánicos [13]. Tampoco se guardaba (conforme a lo

[10] M. V. Amasuno, «En torno a las fuentes de la literatura científica del siglo XIII», p. 309.
[11] R. Lemay, «The Teaching of Astronomy in Medieval Universities», p. 198.
[12] Perrone Compagni, «*Picatrix Latinus*», pp. 246-247.
[13] J. Samsó, «Tres reyes magos», p. 116.

que era un *topos* de aquellos estudiosos) de enaltecer la alabanza debida a Dios por los secretos que pusiera en las figuras celestiales y entre las que descollaba su latente capacidad adivinatoria:

> Y les dio virtud y fuerza para que se podiessen los hombres ayudar de ellas en sus fechos. Y en las cosas que hubiessen gran mester. Tambien en saber lo que era pasado, como lo que habie de venir. Ca esto es cosa que codicia mucho el alma del hombre: saber las cosas que han de ser antes que sean [14].

La idea de que, por ejemplo, las piedras grabadas con ciertas figuras en el momento de la ascendencia de un determinado planeta adquirieran con ello propiedades inauditas era, por lo mismo, enteramente admisible, y de ahí la legitimidad de los sellos astrológicos, equivalentes en realidad a una ciencia talismánica. El extenso *Libro de las formas* (traducido hacia el final de su vida) los tiene para todo lo imaginable, desde no precisar de alimento o caminar sobre las aguas hasta gozar el favor de los príncipes, ser buen trovador o «pora fazer putas las mugieres de qual villa quisieres» [15]. Un racionalismo aplicado al estudio de la naturaleza sin más apoyo que los de orden especulativo, desembocaba en pagar a lo irracional un tributo que el rey Sabio compartía con San Alberto Magno y demás luminarias de primera magnitud en el firmamento de su época [16]. También con Marsilio Ficino y hasta fray Luis de León en el de siglos más tarde.

La terminología de *ars toletana* para «magia» era así tan inevitable con aquel otro famoso dicho de *In toleto daemones.* No hay por

[14] De la *Figura del fogar* del *Libro del saber de astrología* en manuscrito de la biblioteca de la Universidad de Madrid citado por A. J. Cardenas, «Toward an Understanding of the Astronomy of Alfonso el Sabio», p. 84. Aun si pudieran caber dudas acerca del redactor directo de esta página es difícil que, habiendo de pasar bajo la directa revisión del monarca, no se exprese en ella una opinión que éste no apoyara o compartiera.

[15] *Lapidario and Libro de las formas & ymagenes,* ed. Roderic C. Diman y Lynn W. Winget (Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1980), p. 159. La belleza e importancia de este semi-olvidado y semi-perdido *Libro de las formas* (sólo se conserva su tabla de capítulos) ha sido puesta de relieve por Anthony J. Cardenas, «Alfonso X's *Libro de las formas & de las ymagenes*: Facts and Possibilities», *Romance Quarterly* 33 (1986), 269-274.

[16] Son aquí indispensable referencia los estudios de Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science,* II, p. 578; *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe* (Nueva York, Columbia UP, 1905). La magia es importante para todos los aspectos del proyecto alfonsí, como aclara F. Rubio Álvarez, «Breve estudio de la magia en la *General estoria* de Alfonso el Sabio», *La Ciudad de Dios* 172 (1959), 485-498.

Sello astrológico-talismánico (*Lapidario*)

qué ocultar que don Alfonso creía en la magia como una provincia más de la ciencia físico-natural, y que por ello constituye una importante faceta, a veces negada o incomprendida, de sus saberes. No hace después de todo demasiado sentido dividir la obra científica en las tres provincias tradicionales de astronomía, astrología y magia, porque el concepto astrológico es el que de hecho subsume todo el proyecto, alargándose incluso a dar modelos de esta clase para el mismo juego del ajedrez. El rey Sabio realizaba equilibrios por conciliar tales entusiasmos con la ortodoxia cristiana y su *Setenario* se esfuerza en pasar lo que se ha calificado como una astrología «a lo divino» [17], en que los astros y sus influencias se asimilan a atributos teológicos malentendidos por la humanidad primitiva. Las *Tablas alfonsíes* y *Libros del saber de astronomía* se hallaban en realidad tan al servicio de la judiciaria como el *Libro de las cruzes* o el *Libro conplido en los judizios de las estrellas.* El *Lapidario* y el *Libro de las formas,* que

[17] A. G. Solalinde, «Alfonso X, astrólogo», p. 355.

son como los respectivos paréntesis cronológicos de la obra científica, se hallan involucrados a fondo con la influencia de los astros y sus aplicaciones talismánicas.

El rey Sabio sabía muy bien lo que hacía. Si el *Libro de las cruzes* podía ser útil en el terreno político, el *Libro conplido en los judizios de las estrellas* de Ibn Abi-r-Riğāl servía como una especie de guía astrológica para la vida cuotidiana [18]. Se hallaba al tanto de la tradición hermética y la obra de Mescala, y por eso era uno más de los que en la época tenían a Ovidio por un gran mago, pues para eso había sido (de modo intercambiable) un gran sabio [19]. La *General estoria* halla la manera de insertar un tratado sobre adivinación y artes mágicas entre los hebreos bíblicos y entre los griegos, «que fueron omnes que se metieron a prouar las cosas mas que gente de otra leyenda» [20]. El gran problema de la magia adivinatoria es su carácter de ciencia recóndita e incompleta, «que la letra dize uno e la sçiencia e el seso dello muestra al que lo entiende» [21]. Las *Partidas,* en consecuencia, aprueban la «adevinanza» científica a cuenta de los expertos, a la vez que condena la de sorteros y hechiceros, y no se diga la de los nigrománticos que convocan «los espíritus malos»:

> La primera es la que se face por parte de astronomía, que es una de las siete artes liberales: et esta segunt el fuero de las leyes non es defendida de usar a los que son ende maestros et la entienden verdaderamente, porque los juicios et los asmamientos que se dan por esta arte, son catados por el curso natural de los planetas et de las otras estrellas, et tomados de los libros de Tolomeo et de los otros sabidores que se trabajaron desta esciencia: mas los otros que non son ende sabidores, non deben obrar por ella, como quier que se puedan trabajar de aprenderla estudiando en los libros de los sabios (VII, 23, 1).

Las *Partidas* se preocupan incluso de proteger a los legítimos astrólogos contra algunos riesgos profesionales, como el de que «maguer el astrólogo diga alguna cosa de otro por razón de su arte, no le

[18] A. R. Nykl, «Libro conplido en los juizios de las estrellas», *Speculum* 29 (1954), 85-99.

[19] F. Rubio Álvarez, «Breve estudio de la magia en la *General estoria*», pp. 495 y 496.

[20] *General estoria,* Segunda parte. I Reyes, cap. CXXVI, p. 340. El breve tratado sobre magia ocupa los capítulos CXVIII-CXXXI de I Reyes (pp. 335-343).

[21] *General estoria,* Segunda parte, p. 337. Sobre la actitud hacia la magia en las *Partidas,* J. Vernet i Gines, *Alfonso X y los orígenes de la astrología hispánica,* p. 11

puede seer demandado por deshonra» (VII, 9, 17). Su condena se ceba en cambio con la superstición ignorante o fraudulenta:

> ... de los agoreros, et de los sorteros et de los fechiceros que catan en agüero de aves, o de estornudos o de palabras, a que llaman proverbio, o echan suertes, o catan en agua, o en cristal, o en espejo, o en espada o en otra cosa luciente, o fazen echizos de metal o de otra cosa qualquier, o adevinan en cabeza de home muerto, o de bestia, o de perro, o en palma de niño o de muger virgen (VII, 23, 1).

Todos ésos son «truhanes» dañosos y engañadores, que deberán ser expulsados del reino.

Después estaba la nigromancia o magia perjudicial y diabólica, cuyos seguidores serán reos de muerte. Como fiel cristiano y gran científico que era, don Alfonso, que debió realizar gran dispendio de dinero y horas de estudio en astrología y astrólogos, no quería nada con nigromancia ni nigromantes. No pedía ésta otro mayor esfuerzo intelectual, y por eso quedaba recogida en su obra a asunto de malos clérigos, como Teófilo o aquel otro que se servía de espíritus diabólicos en papel celestinesco para entregarle a la mujer codiciada (*Cantigas* 3 y 67).

TRASFONDO FILOSÓFICO DE LA OBRA ALFONSÍ

Influencias aristotélicas indistinguibles de las ciencias físico-naturales figuraron desde el primer momento entre los aires renovadores que llegaban al mundo medieval y causaron una intensa conmoción en la escuela de Chartres [1]. Con el advenimiento del siglo XIII los *libri naturales* no en vano iban a ser considerados Ultrapirineos como avanzadillas del averroísmo, y los estudios de astronomía fueron en toda la Edad Media aspecto o parte inseparable de la cosmología aristotélica [2]. En París se prohibía en 1210 la enseñanza de las ciencias de la naturaleza aun de secreto (como probablemente se venía haciendo en España) y la primera condenación, aquel mismo año, de algo que aún no había tenido tiempo de recibir un nombre, pero que era a las claras un racionalismo acérrimo, denuncia sin vacilar a ciertos «libri Aristotelis de naturali philosophia» [3] importados sin duda de la Península. Ciertos medios españoles no se hallaban sino, originariamente, mucho más avanzados. Existen buenas razones para pensar que Averroes fue conocido en Toledo, aún en vida, antes del final del siglo XII [4]. En un cierto momento Averroes, Ibn

[1] Ch. H. Haskins, «Some Twelfth-century Writers on Astronomy», *Studies in the History of Medieval Science,* pp. 88-92.

[2] R. Lemay, «The Teaching of Astronomy in Medieval Universities», p. 197.

[3] Raoul Manselli, «La corte di Federico e Michele Scoto», *Convegno l'Averroismo in Italia* (Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979), 68-80 (p. 65), p. 339. Información detallada en Martino Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenso III e Gregorio IX* (Roma, Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1941).

[4] Los textos básicos de Aristóteles eran traducidos en Toledo casi sincrónicos con los comentarios escritos por Averroes, que a su vez fueron conocidos en Occidente poco después de su muerte (1198), si es que no antes. Véanse los estudios de Miguel Cruz Hernán-

Dāwūd, Dominico Gundisalvo y otros trabajaban, en Toledo y en Oriente o en Córdoba, sobre problemas filosóficos similares [5]. De un modo u otro, los traductores toledanos habían ya hecho disponible para 1260 el grueso de las obras de Aristóteles, y su impacto más o menos difuso era muy difícil de ignorar para alguien tan cercano y tan despierto como Alfonso el Sabio [6]. Incluso si la crítica ha sido muy lenta en abordar estos terrenos, es obvio que ciertas ideas averroístas se han infiltrado en obras alfonsíes como las *Partidas* y hasta el temprano *Setenario* [7]. Hay en este último un verdadero himno al Intelecto Agente o «entendimiento obrador», igualado con la idea misma de Dios:

> Entendimiento obrador es e marauilloso otrosí; ca él ffaze las cosas de vida, lo que otro non podría ffazer, e él las desffará quando él touyere por bien. Sustançia es llamado con grant derecho; ca dél la rreçibieron e la han todas las otras cosas, e por la su vertud son aduchas a manera e a forma. Acaesçimiento es otrosí; ca él ffaze acaesçer las cosas commo entiende que conuyene segunt mereçimiento de aquellos sobre qui quiere que acaescan (p. 39).

Aristóteles es citado por todas partes con el máximo respeto y su nombre, se sobreentiende, basta para zanjar toda cuestión de orden no teológico. El prólogo del *Lapidario,* a la vez que roza la doctrina de la unidad del universo, lo elogia como el «más complido de los otros filósofos, et el que más naturalmente mostró todas las cosas por razón verdadera et las fizo entender conplidamente segund son» [8]. La *General estoria* lo proclama «el mayor filósofo que de omne et de muger nasciesse», y hasta se alarga a declararlo orgullosamente natural «de España, de la occident et aun dizen algunos que de tierra de Portugal», de donde pasó a Grecia llevado de su deseo

dez, *El pensamiento de Ramón Llull* (Madrid, Castalia, 1979), p. 27, «El averroísmo y el Occidente medieval», *Oriente e Occidente nel medievo: Filosofía e scienze* (Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971), 17-62 (p. 28).

[5] M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull,* p. 29.

[6] Es preciso recordar aquí hechos como las tareas aristotélicas de Herman el Alemán, traductor de la *Ética a Nicómaco* y que para 1256 daba fin a la *Poética* y al *Comentario Medio* de Averroes (J. S. Gil, *La escuela de traductores de Toledo y los traductores judíos,* p. 55).

[7] Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre* (Madrid, Castalia, 1970), pp. 70-71 y 74.

[8] A. G. Solalinde, *Antología de Alfonso X el Sabio,* p. 196.

de saber [9]. «E otrosí porque los homes naturalmente cobdician oir, et saber, et ver cosas nuevas» (*Partidas* I, 1, 19) representa un principio que la *General estoria* invoca también en su comienzo, conforme al axiona de la *Metafísica* de Aristóteles sobre el natural deseo de saber en el hombre, noción igualmente básica para Federico II y su racionalismo de signo averroísta [10]. La prosa de exposición filosófica ha tenido también su lanzamiento en vulgar con las *Partidas,* donde a menudo aparece introducida de la autorizada mano del Estagirita:

> Almas de tres naturas dixo Aristóteles et los otros sabios que son naturamiente en las cosas que viven; et a la primera dellas llamaron alma criadora, et tal como esta tienen los árboles, et las plantas et todas las yerbas de la tierra; et a la segunda dixieron sentidor, et esta han todas las cosas que viven et se mueven naturalmiente por sí mismas: et a la tercera llamaron alma razonable que ha en sí entendimiento para saber conoscer las cosas, et departir dellas en razón: et las otras dos sobredichas et esta demás han los homes tan solamente, et non otra animalia alguna (II, 13).

Entre las muchas sorpresas de esta obra enciclopédica que sólo a medias quedaría descrita como «código de leyes», figura en ella una gran atención al tema de los sentidos humanos, que llegan allí a diez, cinco corporales y cinco «de dentro». Son uno entre tantos de esos sellos aristotélicos como se multiplican a lo largo de la obra alfonsí y que hay que relacionar con conocimientos si se quiere vacilantes o imprecisos, pero difícilmente relacionables con Tomás de Aquino ni con París [11].

El rey Sabio ha sido, por lo menos, un aristotélico entusiasta, si bien, por cuanto hoy sabemos, no llegara al extremo radical que llevaba a transgredir los límites de la ortodoxia. Decir que tales aficiones eran solamente las de sus colaboradores sería una manera ingenua de eludir ciertas realidades potencialmente dificultosas. El aristotelismo, aún no domesticado por la escolástica, causaba en aquel momento la mayor sacudida intelectual de los mil años de me-

[9] Niederehe, *Alfonso el Sabio y la lingüística de su tiempo,* p. 194.

[10] B. Brancaforte, *Prosa histórica,* p. 103. Para Federico II, Manselli, «La corte di Federico II e Michele Scoto», p. 77.

[11] J. Homer Herriott, «The Ten Senses in the *Siete Partidas*», *Hispanic Review* 20 (1952), 269-281.

dievo, y es un insulto suponer que don Alfonso lo ignorase ni tampoco pudiera sustraerse a sus influjos más o menos directos. Interpretando a su modo a Josefo y a la tradición hermética, fue así como gustó de concebir a los patriarcas del Viejo Testamento y en especial a Abraham, que termina por enseñar a los hombres a adorar a un solo Dios, cuando antes adoraban objetos o accidentes de la Naturaleza [12]. La traducción castellana de *Calila y Dimna* mantuvo valientemente el *excursus* de Ibn al-Muqaffa' relativo al desencanto personal con las religiones del Libro y a su abrazo de un puro humanismo filosófico, fragmento que posteriores versiones judeo-cristianas alteraron o suprimieron de raíz [13]. La misma Biblia es en él objeto de recortes cuando su letra sobrepasa límites de elemental verosimilitud, por ejemplo cuando David se clavó un cuchillo en el corazón: «E entiendese que maguer que la Briuia e las otras estorias dizen que se firio en el coraçon, que se non firio synon en los pechos; e bien paresce, ca de otra guisa matarse ye» [14]. No hay que sorprenderse de que se atribuyera a don Alfonso alguna que otra blasfemia del estilo comúnmente asociado con su pariente Federico II [15]. En su candidatura al Imperio (no impolítica ni quimérica, con-

[12] Véanse los trabajos de Charles F. Fraker, «Abraham in the *General estoria*», *Alfonso X of Castile. The Learned King.* Harvard University International symposium, ed. F. Márquez Villanueva y C. A. Vega (Cambridge, Dept. of Romance Languages, Harvard University, 1990), 17-92; «A Hermetic Theme in the *General estoria*», pp. 258-259.

[13] Lacarra, *Cuentística medieval en España,* pp. 173-174.

[14] *General estoria,* II parte, I Reyes, cap. CXII, p. 325.

[15] Una tradición tardía y sin duda políticamente interesada le ataca por haber dicho «que si tú estudieras [habla un ángel acusador que se le aparece en Sevilla casi al tiempo de su muerte] con Dios quando formó el mundo et todas las cosas que en él son que muchas menguas que y ficieron que se non ficieran» (Juan Ruiz Obregón y Retortillo, «Alfonso X 'el emplazado'», *Revista de Archivos. Bibliotecas y Museos* 32 [1915], 420-449 [p. 438]). Pedro Bohigas, «La visión de Alfonso X y las profecías de Merlín», *Revista de Filología Española,* 25 (1941), 383-398. Textos y contextos de la leyenda (evidentemente posterior al fratricidio de Montiel) son ahora estudiados por Jerry R. Craddock, «Dynasty in Dispute: Alfonso el Sabio and the Succession to the Throne of Castile and Leon in History and Legend», *Viator* 17 (1986), 197-219. Los críticos modernos son unánimes en declarar semejante tradición como falsa, pero algunos manifiestan, a la vez, ciertas reservas acerca de las tendencias racionalistas de Alfonso X. Había en su carácter algo de «speculativo, raziocinante e pedantesco», en palabras de Silvio Pellegrini, «Alfonso X (rápido profilo)», *Studi su trove e trovatori della prima lirica ispano-portoghese* (Bari, Adriatica Editrice, 1959), 122-128 (p. 122). «Aunque da que pensar el que le difamaran precisamente con este mote de blasfemo y racionalista», admite Muñoz Sendino (*La escala de Mahoma,* p. 56). Federico II solía decir, bajo declarada influencia averroísta, que él podría legislar un sistema de fe y moral superior a los dados por los tres impostores, Jesús, Moisés y Mahoma (Giovanni di Napoli, «Il Rinascimento e la morte di Dio»,

tra lo de siempre aceptado) actuó como cabeza de lo que en realidad equivalía a un ala derecha del gran partido gibelino [16]. Sin duda, las ciudades italianas y hasta aquel diabólico Ezzelino da Romano tenían sin duda sus buenas razones para reconocer en don Alfonso un viable abanderado para el secularismo gibelino, que en el mismo Dante se relaciona más o menos de cerca con el averroísmo. Tampoco podían ignorarlo los pontífices que, en su aborrecimiento a la sangre de los Stauffen, le negaron la corona imperial [17].

La cuestión requiere, por su importancia, un planteamiento superior a ningún plano anecdótico, pues es aquí donde arraigan los principios tal vez más decisivos del concepto intelectual alfonsí. La misma idea del conocimiento como meta suprema de perfección humana, en completa independencia de patria y religión, se hallaba endeudada con el aristotelismo radical más obvio. Don Alfonso la compartía a la callada, pero con efectos tan visibles como el de haber otorgado «honra de condes» a los maestros con veinte años de docencia superior [18]. La tesis «Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae» no en vano encabeza las 219 condenaciones del obispo Etienne Tempier en 1277 contra el averroísmo latino [19]. Consecuencia de la universalidad del entendimiento material y su participación en cada ser humano [20], era también la que más

Divinitas 13 [1969], 119-162 [p. 123]). Véase también Kantorowicz, *Frederick the Second,* pp. 220 y 309. Para el «averroísmo ateo y blasfemo», M. Cruz Hernández, «El averroísmo y el Occidente medieval», pp. 29 y 32. «La leyenda del Averroes ateo», *La filosofía árabe,* pp. 348-351.

[16] De «gibelinismo descafeinado» llega a hablar aquí Ayala Martínez, *Directrices fundamentales de la política peninsular de Alfonso X,* p. 173.

[17] Como explica C. J. Socarras, en 1258 era perfectamente posible tener, desde el exterior, una visión negativa de esa naturaleza (Anticristo de los delirios joaquimitas, etc.) acerca de don Alfonso (*Alfonso X of Castile,* p. 183).

[18] *Partida,* II, 31, 7. Véase José A. Delgado y Orellana, «La sabiduría, fuente de nobleza», *Hidalguía* 16 (1968), 709-720.

[19] Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Louvain-París, Publications Universitaires, 1977), p. 15.

[20] «Así tanto el *Intelecto Agente* como el *Intelecto Material* son únicos para todos los individuos, estando formados por una sustancia pura, procedente del mundo celeste y semejante a las de los astros y a la del alma humana. Como la especie humana es eterna, su unión con el intelecto material lo es también, y eternos son los principios intelectuales comunes a todos los hombres, que por el solo hecho de serlo reciben las formas inteligibles. Esto significa que la experiencia científica es común a todos los seres humanos, del mismo modo que hay un cierto grado del intelecto especulativo que es común y eterno para toda la especie humana, aunque sea algo concreto, particular y determinado en cada uno de los hombres concretos» (M. Cruz Hernández, *La filosofía árabe,* p. 315).

tarde impulsaría la imagen de don Sem Tob sobre la rosa en el espino y la verdad en boca del judío. Es bien conocido cómo «para Alfonso, la ciencia no tenía fronteras ni religiones y acudía sin distinción de sectas y opiniones allí donde encontraba *sabidores* y especialistas» [21]. Bajo la misma impostación aristotélica, Maimónides había concebido el Estado como una sociedad organizada, que debe garantizar al hombre no sólo su integridad y salud físicas, sino también sus necesidades de orden intelectual y moral [22]. No en vano la idea, asimismo central en Averroes, de «el estado como una estructura educativa» [23] centrada sobre la persona del soberano puede considerarse a la vez como clave a la hora de entender a Alfonso X aún más que a Federico II. De un modo claro y distinto, la visión intelectual alfonsí no rechaza, pero sí rebasa ya lo teológico como única razón del mundo. Aunque ajena a ningún acento de rebeldía ni polémica, la suma total de la obra del rey Sabio arroja un claro saldo de orden racional y secularista, sobriamente comprometido, a través de la apertura al universo físico, con un humanismo *de facto* autosuficiente. No podría ser de otro modo, dada la presencia allí de la Antigüedad bajo los dos aspectos extremos que su herencia había venido a revestir en la época (derecho romano y aristotelismo). El rey Sabio hacía suya la ciencia oriental, equivalente para él a una riqueza autóctona de sus judíos y mudéjares, pero a la vez daba acogida también al espíritu filosófico de ascendencia antigua a través de los colaboradores italianos en su obra legisladora. Decididamente sellados a su vez por la pleamar aristotélica [24], le ofrecían estos últimos una teorización del derecho extremada hasta los límites compatibles con la idea de un príncipe cristiano y que él abrazaba sin vacilar.

[21] A. Ballesteros Beretta, *Alfonso X el Sabio*, p. 245.

[22] Jeannine Quillet, «L'aristotelisme de Marsile de Padoue et les rapports avec l'averroïsme», *Medioevo* 5 (1979), 81-142.

[23] M. Cruz Hernández, *La filosofía árabe*, pp. 331-332. «Averroes interpreted Plato as having thought that the best ruler was a man with theoretical knowledge of practical matters who sought to instruct the populace by rhetorical and poetical speech», resume Charles E. Butterworth, «New Light on the Political Philosophy of Averroes», p. 125.

[24] El aristotelismo básico de los juristas boloñeses de la época es puesto de relieve por Robert A. Macdonald, «Law and Politics: Alfonso's Program of Political Reform», p. 172. Sobre el derecho romano como el otro gran eje científico de la obra alfonsí, Burns, «Alfonso X of Castile, the Learned, *Stupor Mundi*», p. 379.

La obra intelectual del rey Sabio es, de nuevo, única en su época por dar franca acogida a ese doble legado racionalista bajo sus formulaciones hispano-oriental y latina. La sombra del averroísmo debe ser tenida en cuenta a la hora de comprender la esencial dualidad con que su concepto cultural se define a la vez como latino y vernáculo, semítico y cristiano, piadoso y secular. Pero el averroísmo había llegado a ser precisamente una justificación para la coexistencia de esta clase de realidades a otra luz contradictorias, conforme a lo que muy *a posteriori* iba a llamarse doctrina de la «doble verdad» [25]. La obra del rey Sabio termina perfilándose de esta forma como la más perfecta manifestación «de un monarca que se considera representante de la ley cósmica a un nivel humano» [26].

[25] Orígenes y desarrollo del concepto y su terminología estudiados por Richard D. Dale, «The Origin of the Doctrine of Double Truth», *Viator* 15 (1984), 169-179.

[26] Titus Burkhardt, *La civilización hispano-árabe* (Madrid, Alianza Editorial, 1985), p. 211.

TERRAE INCOGNITAE

No existe, ni probablemente existirá por mucho tiempo, un catálogo definitivo del inmenso *corpus* alfonsí. Valga por el momento la modesta seguridad de que hubo de incluir insospechadas obras perdidas. Debieron de existir muchas otras traducciones, tanto del latín como del árabe, subsidiarias como fuentes de sus obras legales e históricas y, aunque se sepa de algunas y se sospeche de otras, es forzoso admitir que la lista debió ser bastante más larga [1]. Solamente la caprichosa emigración de traducciones secundarias ha puesto en nuestras manos la prueba irrefutable de su interés en la magia, con el ya mencionado *Picatrix,* o en la más fantástica escatología musulmana del *Mi'rāŷ*. De no ser por el testimonio sumario de don Juan Manuel, la idea en sí perfectamente lógica de que el rey Sabio se hubiera interesado hasta aquel punto en el Corán, el Talmud y la Cábala bastaría para causar escándalo en un amplio sector de la erudición de nuestros días. La obra alfonsí cita expresamente no pocos autores árabes que todavía permanecen misteriosos y por identificar [2]. Se ha podido rastrear la circulación a su alrededor de libros clasificables en la erotología científica del género de *adab* o cultura profana oriental, que bien habrá podido ser una provincia subterrá-

[1] D. Catalán menciona, por ejemplo, la existencia de una traducción de Ibn 'Alqama usada como fuente para la obra historiográfica y de larga circulación posterior («Poesía y novela en la historiografía castellana en los siglos XIII y XIV», p. 431).

[2] R. Menéndez Pidal cita el ejemplo de «un sabio de los arávigos que ovo nombre Alguzif y escrivió las istorias de Egipto» («España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», p. 276). Observaciones similares de D. Eisenberg, «The General estoria: Sources and Source Treatment», p. 216). C. Alvar, «Didactismo e integración en la *General estoria*», p. 36.

nea de su programa de traducciones [3]. El *Libro conplido en los judizios de las estrellas,* especie de guía astrológica para la vida cuotidiana y sólo en parte conservado, respondía también a dicho género en su forma original y completa [4].

Todo lo anterior equivale a decir, en otros términos, que se desconocen todavía muchas realidades de la vida intelectual de aquellos siglos y que debemos de estar preparados para cualquier sorpresa. Si el proyecto alfonsí no se extendía a la filosofía ello no quiere decir, por lo pronto, que su autor fuera un completo inocente en la materia. En torno a don Alfonso circulaban sin duda lo que hoy diríamos «ideas avanzadas» y es preciso iniciar la retirada de la idea, tan propia de Américo Castro [5], de que el mundo de las traducciones toledanas permaneciera completamente al margen de los intereses y quehacer intelectual de los españoles. Se prolongó en torno al saber filosófico la misma sociología semiclandestina que lo rodeaba antes en la España árabe, y si las traducciones mismas quedaron condenadas, como todo lo latino, a acumular polvo, no ocurría lo mismo con el saber viviente de quienes las ponían en vernáculo castellano y eran igualmente capaces de enseñar en él.

La misma *supplicatio* de N'At de Mons traza, a partir de su debate sobre la astrología, un mapa de ideas radicales que sin duda circulaban en torno al rey Sabio. Así, la sanción ultraterrena, presentada como imposible tras la muerte del cuerpo:

[3] Francisco Márquez Villanueva, «Las lecturas del deán de Cádiz en una cantiga d'escarnho"», *Studies on the «Cantigas de Santa Maria»,* Proceedings of the International Symposium on the *Cantigas de Santa Maria* of Alfonso el Sabio, Nueva York, 1981 (Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1987), 329-354. Como muestra su participación en el género satírico de los gallegos, el rey no tenía en lo personal nada de gazmoño. La misma pudibundez de su obra «oficial» queda rota en ocasiones aisladas por la presencia de notas lúbricas «hasta indecentísimos detalles» en su aprovechamiento de Ovidio, como observa M. R. Lida de Malkiel («La *General estoria:* notas para su estudio», p. 126).

[4] A. R. Nykl, *Libro conplido en los juizios de las estrellas,* p. 94. Se conservan solamente cinco partes de esta obra de Ibn Abi-r-Riğāl. Las perdidas ofrecen (en el original árabe) amplia instrucción sobre vida privada e higiene: baños, regalos, envío de mensajeros, compra de esclavas, canto, eugenesia y crianza de niños. La presencia literaria del *adab* en la obra alfonsí se presentaba ya como inevitable a juicio de John Esten Keller: «Much of this *adab* must have passed over in translation and, indeed, through actual personal association with the Moslem savants of Spain, into Alfonso's world» (*Alfonso X el Sabio* [Nueva York, Twayne Publishers, 1967], p. 54).

[5] *España en su historia,* p. 456. Coincide en lo mismo Cantarino, *Entre monjes y musulmanes,* pp. 229 y 249.

Que razos d'ome es
Vers, que deu mals e bes,
Pus es mortz, sofrir.
.....
... ni par,
Que razos, pos de vida
De l'ome es partida,
Sostenga mal ni be,
Car non a cors, en que [6].

No ha dejado de ser notada la coincidencia de su fundación del Estudio de Sevilla con el triunfo de los aristotélicos en París, así como la posibilidad de que en éste alcanzara una marcada prioridad la discusión del «nuevo Aristóteles» [7]. Las ideas fisicistas que irrumpieron en el siglo anterior en torno al *De planctu Naturae* de Alain de Lille rondaban también por la corte alfonsí [8]. Las *Partidas* invocan a Aristóteles al declarar como primera obligación del pueblo la de reproducirse, pues «nodrescer, et acrescentar et facer linage son tres virtudes que puso Aristóteles et los otros sabios por semejanza al alma que llaman criadera» (II, 20). Conforme a este enfoque naturista, la legislación alfonsí se aparta del modelo de las Decretales para situar al matrimonio en el centro de su obra legisladora, comparándolo con el Sol [9]. La magia del *Picatrix* extrae muchas ideas de la enciclopedia científica de los Hermanos de la Pureza, situada en gran parte bajo el signo de Aristóteles, a quien allí se proclama «verdadero maestro de los hombres» [10]. Dicha tradición oriental, todavía escasamente estudiada, se avecindó muy precozmente en al-Andalus, donde ejerció una decisiva influencia. «Iría contra la historia no verla en el fondo de la gigantesca empresa cultural de Alfonso el Sabio» [11].

La probabilidad de don Alfonso como un averroísta emboscado o más o menos inconsciente podría causar escándalo en muchos es-

[6] W. Bernhardt, *Die Werke des Trobadors N'At de Mons*, vv. 787-789 y 796-799.

[7] H. J. Niederehe, *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo*, pp. 133-134.

[8] Véase Aldo D. Scaglione, *Nature and Love in the Late Middle Ages* (Berkeley-Los Angeles, U. of California P., 1963).

[9] Joaquín Gimeno, «Alfonso el Sabio: el matrimonio y la composición de las *Partidas*», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 36 (1988), 203-218 (pp. 208-209).

[10] Perrone Compagni, «*Picatrix Latinus*», pp. 249-250.

[11] Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre* (Madrid, Castalia, 1970), p. 80.

tudiosos acordes con la idea aceptada de que España nunca tuvo problemas por ese flanco. Pero hay que estar preparados para la clase de complicaciones aparejadas, en esta época, con la idea de un rey que considera parte de sus deberes de tal el hallarse instruido en materia de «naturas». Bajo el mismo perfil peculiar de la sociología del saber en la Península es obvio que una medida de incorporación (al menos incipiente) de la ciencia o filosofía natural llegó a incorporarse al currículo de una persona bien preparada para la vida, así fuera la más virtuosa y cristiana. Por eso los piadosos Evast y Aloma de Ramón Llull no la descuidan en la educación modélica de su hijo, el futuro pontífice Blanquerna:

> Blanquerna après tanta de gramàtica, que sabia ben parlar i entendre lo llatí; e après aprengué lògica i retòrica i filosofia natural, per tal que més fàcilment pogués saber la ciéncia de medecina per a conservar en sanitat son cors, e la ciéncia de teologia per a conèixer, amar e servir a Déu, i per a saber regir sa ànima per a la vida perdurable de paraís [12].

Sabía también el rey Sabio de la existencia de individuos moralmente respetables que rechazaban la religión en nombre de la filosofía pura y se daban el nombre de «filósofos naturales». Son los reconocibles *ṭabī ʿiyūn* o *Naturphilosophen* estudiosos del mundo físico en tierras de Islam y creyentes en un Dios metafísico no revelado [13]. Es probable que no anduvieran éstos muy lejos, dada la enseñanza privada de las «naturas» que se daba en sus reinos. Era ésta una curiosa rama poco visible en lo externo, pero a la que con toda lógica (una generosa lógica) las *Partidas* extienden ciertos privilegios propios de los maestros de estudios superiores:

> Otrosi el que fues maestro de gramatica, o de retorica, o de dialectica, o de fisica, mostrando su esciencia a los escolares, et obrando por ella en su tierra o en otro logar por mandado del rey, bien se puede excusar

[12] Ramon Llull, *Llibre d'Evast e Blanquerna,* ed. Maria J. Gallofre (Barcelona, Edicions 62), p. 27.

[13] Una de sus *Cantigas* (I, 47) narra un milagro ocurrido en la ciudad de Cesarea y cómo cierto «maestro Libano» que era un «filósofo natural de Sur» fue entonces persuadido a aceptar la religión. Sobre esta actitud filosófica en el panorama intelectual árabe, Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation* (Chicago, Chicago UP, 1953), p. 330.

> qualquier dellos que non sea guardador de huérfano; et eso mesmo serie de los maestros de las leyes que sirven a los reyes viviendo con ellos por sus jueces o por sus consejeros; et aun decimos que los filosofos que muestran el saber de las naturas se pueden excusar que no sean guardadores de huerfano contra su placer (VI, 17, 3).

Los tales han de ser claramente maestros de ciencias de la naturaleza (a su vez «filosofía»), que enseñan privadamente y fuera de ningún encuadre institucional de que hoy se tenga noticia. De nuevo surge un testimonio indirecto de la presencia de escuelas unipersonales de filosofía natural, así como de un tipo de estudiantado deseoso de concurrir a ellas y de sostenerlas en la España del siglo XIII.

No es cosa de especular en este momento acerca de los maestros y discípulos de aquella tolerada docencia paralela, que *a priori* se perfila como una prolongación espontánea del legado intelectual árabe. El mismo *Virgilius cordubensis* que entonaba su himno al saber toledano pasaba a combatir después una tesis tan inconfundible como la de la eternidad del mundo [14], y las *Partidas* han de condenar en duros términos la herejía de quienes niegan todo orden sobrenatural:

> La segunda es descreencia que han algunos hombres malos et des creídos, que creen que el alma se muere con el cuerpo, et que del bien et del mal que home face en este mundo non habrá gualardon nin pena en el otro mundo: et los que esto creen son peores que bestias (VII, 26, 1).

La confusión que tal vez no acertaba a ver a su alrededor el innato optimismo del rey Sabio fue sin duda en aumento. Hacia 1293, unos cuantos años después de su muerte, ha estallado en Castilla una seria y harto previsible pugna entre el «saber de la thología» y el «saber de las naturas». Muchas inteligencias han quedado seducidas en aquellas escuelas de las llamadas «naturas», y ahora defienden, contra la ortodoxia, que el mundo fue eterno e increado. Oigamos

[14] Horacio Santiago Otero, «Transmission de savoirs à Tolède à l'époque de la Reconquête», *Tolède (1085-1985). Des traducteurs médiévales au mythe littéraire* (París, Guy Trédaniel, 1981), 41-55 (p. 48).

lo que un joven e impresionable escolar viene a contar a su antiguo maestro de teología:

> Maestro, yo so tu diçipulo e tu me as ensennado mucho bien pero el saber que tu me mostresti es todo de thologia, e en esta villa en que nos viuimos ay muchas escuelas en que leen muchos saberes, e contesçeme muchas vegadas que vo alla a estas escuelas, a algunas dellas, por veer que tales son e otrosy por oyr los maestros que y estan leyendo si amuestran tan bien sus diçipulos como vos mostraredes a mi. E acaesçeme asi que he de entrar en algunas destas escuelas en que leen el arte que llaman de naturas e falle y buelta muy gran disputaçion entre los escollares con su maestro, e tan grande fue el sauor que ende obe de aquellas cosas que vi y disputar que me vos quiero manifestar toda la verdad, e torne y muchas vegadas por oyr porque aprendiese mas. E quanto bien pare mientes en aquellas cosas que ally oy, falle que muchas eran contrarias de las que oy a vos, e enante que lo viniese a disputar con otro escolar, quise lo veer antes con vos que sodes mi maestro, que me diesedes rrecaudo a las cosas que vos demandare e segund que lo sabedes e entendedes [15].

Quien en realidad oía esta confesión académica y semisacramental era el rey Sancho IV en un libro suyo titulado *Lucidario*. Más dotado que su padre para captar la situación día a día de sus reinos, se alarma ante el peligro de una «grand eregía» que late en la sombra de éstos. Tan serio conflicto no constituía mayor novedad, pues venía larvado en el mismo don Alfonso, a vueltas de nociones no demasiado claras acerca del concepto de metafísica. Según la *General estoria* nadie superó a Aristóteles en el dominio de la misma, que a su vez se resuelve en un más alto nivel del saber de las *naturas*:

> Onde este nombre Metafísica segund este exponimiento tanto quiere dezir como saber de las cosas que son sobre la natura. Et este es el saber de la teologia de Dios et de las cosas quel pertenecen en su natura. Aun dan los sabios otros esponimientos a este nombre Metafísica de que dizen que *meta* es en el griego tanto «de» en el latin et aun en el lenguaje de Castiella. Et *fisis* ottrosi en el griego tanto ottrosi com fisica en el lenguage de Castiella. Onde segund este desponimiento metafisica tanto quiere dezir como el saber de la natura et de las naturas. Et deste saber,

[15] Richard P. Kinkade, *Los «Lucidarios» españoles* (Madrid, Gredos, 1968), pp. 82-83. Reseñado por Francisco Márquez Villanueva, *Romance Philology* 26 (1972), 483-487. El carácter de polémica antiaverroísta que asume el *Lucidario* fue señalado por T. Carreras Artau y J. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española*, I, pp. 28-30.

> esto es de las naturas de las cosas, fue Aristotil el mas sabio clerigo deste mundo que fue fastal dia de oy, assi como dixiemos que lo fuera en la dialectica [16].

Por el lado cristiano el gran proyecto alfonsí depende, como se ha visto, de vetustas fuentes patrísticas en una feliz ignorancia de teólogos medievales y, sobre todo, de cuanto en aquellos mismos años venía sucediendo en París. Por otra parte, una labor de aquella clase se hallaba destinada a dar tarde o temprano contra ciertos escollos y en el momento de escribirse el *Lucidario* se encuentra en la misma coyuntura de la condenación del averroísmo por Tempier en 1277. Pero incluso entonces las cosas se presentan también diferentes en España, pues en conjunto siguen funcionando dentro de la normalidad de un encuadre «alfonsí». Primero, es la autoridad real, y no la Iglesia, quien se apresura a extinguir el incendio naciente. Segundo, no hay espíritu cruzado ni inquisitorial, y la única arma es aquí un libro que se apresura a componer el mismo rey don Sancho. Tercero, su recurso en esto es volverse hacia el vetusto *Lucidarium,* escrito por Honorio de Autun casi dos siglos antes, de acuerdo con el acostumbrado atraso o casi inexistencia de la teología en Castilla. Cuarto, dicha fuente quedó casi irreconocible por adaptarse al molde de la didáctica oriental [17], bajo la forma de instrucción de maestro a discípulo, ajena a todo contexto de escolasticismo de la época.

Late una profunda lección en este libro del hijo del rey Sabio. La fundación del Estudio de Sevilla, con su enfoque sobre los saberes de la naturaleza, se ha visto asimilada al triunfo que el aristotelismo experimentaba en París casi en los mismos días [18], pero sin que sea posible establecer ninguna conexión directa. Las circunstancias carecen por lo demás de todo punto de contacto: Alfonso X no funda cátedras para maestros aristotélicos, sino que trae de Oriente un puñado de sabios musulmanes expertos en saberes que desea fortalecer en su reino. El fracaso eventual del proyecto universitario sevi-

[16] Niederehe, *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo,* p. 194.

[17] Menciona la «forma de preguntas y respuestas entre un maestro y su discípulo...» tan del gusto de los autores árabes Millás Vallicrosa, *Nuevas aportaciones,* p. 47. Para el contraste de dicho método expositivo, frente a la actitud escolástica que da por supuesta la sumisión del discípulo, José A. Maravall, «La idea del saber en una sociedad estática», *Cuadernos Hispanoamericanos,* n. 197 (mayo, 1966), 324-350 (pp. 333-338).

[18] Niederehe, *Alfonso el Sabio y la lingüística de su tiempo,* p. 194.

La judería de Segovia, con el acueducto al fondo (Cantiga 107)

llano no ha hecho tampoco la menor diferencia frente al peso de la tradición de docencia privada de aquellas disciplinas. En España el averroísmo no se encastilla en las universidades como en Francia e Italia, sino que se enseña en cualquier calleja. Su *status* es desde luego precario, y por ello no yergue cabeza para presentar batalla, pero no deja de estar allí ni de aflorar donde menos se espera, por ejemplo en la obra de Juan Ruiz [19]. Sus maestros son probablemente judíos que lo imparten en vernáculo a discípulos que ignoran o no están muy puestos en árabe. No es por tanto «latino», sino «popular» e «hispanosemítico», por lo cual hay que combatirlo en castellano y bajo una forma de exposición no escolástica, sino oriental, conforme a la fórmula de docencia de maestro a discípulo. Es el tipo de situación que, vista desde fuera, podía ser tildada de *conciliabula,* conforme a una calificación peyorativa de los antiaverroístas [20]. París

[19] Véase más abajo, p. 253, n. 12.
[20] R. Lemay, «The Teaching of Astronomy in Medieval Universities», p. 213.

estaba cerca en términos geográficos, pero a distancia astronómica en la práctica, e incluso cuando las órbitas eran similares se recorrían en planos separados. España tenía su propio reloj, ajustado en importantes aspectos a una cultura oriental que el concepto alfonsí tendía a hacer oficial y permanente.

Ocurrían muchas cosas extrañas en aquella vida intelectual donde lo semítico revestía el mismo prestigio que siglos más tarde había de alcanzar lo grecorromano. El mismo Virgilio sirve aquí de etiqueta para la acostumbrada mercancía oriental, presentado como «Virgilius Philosophus Cordubensis in Arabico, et fuit translatus de arabico in latinum in civitate Toletana» [21]. Eran tiempos en que el Mantuano había de disfrazarse de moro cordobés para merecer la atención de unos españoles hechos a dar por descontada la superioridad de la cultura oriental. De la misma forma Averroes, cuya autoridad filosófica se proyectaba hacia atrás sobre el mismo Aristóteles, daba paso a la leyenda de un «Aristoteles Hispanus» en figura de sarraceno, como a menudo aparece retratado en la iconografía medieval. Era la clase de infundio que exasperaba a Petrarca, incapaz de captar el sentido de tan descarada mentira para consumo del mercado interior español [22]. Incluso las miniaturas de las *Cantigas de Santa Maria* ofrecen sus equivalencias visuales de la misma persuasión colectiva. No es sólo la exquisita elegancia con que allí se figura todo lo relativo al reino moro de Murcia. Si se examina la historia de Mari Saltos (la judía segoviana falsamente acusada por los suyos de adulterio) puede verse cómo los arcos semicirculares del acueducto romano se han transformado en arcos de herradura inconfundiblemente moriscos [23].

[21] J. M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales,* p. 77. Véase asimismo Marcelino Menéndez Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos,* 10 vols. (Santander, CSIC, 1944), I, p. 278.

[22] La irritación que tales pretensiones suscitaban a Petrarca y a otros humanistas ha sido estudiada por Francisco Rico, «*Aristoteles Hispanus*: en torno a Gil de Zamora, Petrarca y Juan de Mena», *Italia Medioevale e Umanistica* 10 (1967), 143-167. No debe perderse de vista que la misma desorientación afectaba también a los europeos que colaboraban en las traducciones toledanas y solían referirse a «antiguos» sin una conciencia clara y más bien inclinados a creer que habían sido musulmanes (N. Daniel, *The Arabs and Medieval Europe,* p. 269).

[23] *Cantigas de Santa Maria,* II, 107. Las influencias de la miniatura oriental en los códices alfonsíes son comentadas por John E. Keller, «The Art of Illumination in the Books of Alfonso X (Primarily in the "Canticles of Holy Mary")», *Thought* 60 (1985), 388-406 (p. 393).

EL CONTRASTE ARAGONÉS

El rey Sabio gusta de hablar de *España* y de *españoles* con neta preferencia a Castilla y castellanos [1]. Amplia visión aunque muy prematura, pues la Península continuaba siendo un conglomerado de reinos independientes, llamados a perdurar todavía por mucho tiempo. El de Aragón subía en aquellos mismos días al rango de segunda potencia peninsular bajo un impulso paralelo al de Castilla en su conquista de Andalucía bajo Fernando III. El reino vecino entraba también con esto en una compleja crisis renovadora que recientes estudios han vuelto por primera vez visibles [2]. El concepto cultural alfonsí se ilumina privilegiadamente en una perspectiva de contraste con la naturaleza y configuración de alternativos modelos aragoneses.

La conquista del reino de Valencia por Jaime I (1232-1245) es casi simultánea de la gran expansión castellana bajo San Fernando. Conforme al discurso general de la solución mudéjar, Aragón se incorporaba el dominio sobre una amplia masa musulmana arraigada a una tierra que no podía poblar a base de sus escasos recursos demográficos. Los musulmanes quedaban sometidos a cambio del reconocimiento de amplios derechos en materia de religión, tribunales y administración, pero las semejanzas de base respecto al mudejaris-

[1] Como advierte Socarras, en el prólogo del *Libro de las cruzes,* que editó personalmente, se titula sin vacilación rey de España, así como el sentido último de su aventura imperial apuntaba indirectamente a un dominio peninsular (*Alfonso X of Castile,* pp. 10 y 241-242). R. Ayerbe-Chaux llega a hablar de su preocupación cultural como fundamento de la «unidad nacional» (*«Estoria de España»: Antología,* p. 2).

[2] Estudios de Ubieto Arteta, Burns, Urvoy, Hillgarth, Harvey, Ayala Martínez, etc., que se citan más adelante.

mo castellano se contrapesan por diferencias que a su vez terminan por trazar un cuadro peculiar. Por lo pronto, no se vive ya en el siglo XI. El Aragón cristiano es una entidad político-social más cuajada y sólida, conforme al tipo feudal, que la Castilla y León de 1086, a la vez que mucho menos anómala en lo que toca a su problema de cultura. Lo arábigo se aborda allí desde una actitud de mayor distanciamiento y no tan deprimida como la de los reinos occidentales en materia de organización, saber y economía. No se trata esta vez de la rica presa de una gran ciudad en medio de grandes extensiones poco pobladas, sino de vastos territorios que han de sustentar todavía a una mayoritaria demografía musulmana. El problema es distinto por no ser cuestión de barrios ni de aljamas fáciles de controlar. El sistema de los primeros tiempos tras la conquista consistió en fomentar el dominio de diversos reyezuelos islámicos, sometidos bajo el contrapeso de la ocupación militar de puntos estratégicos [3]. El reino de Valencia conoció en el siglo XIII formidables rebeliones y permaneció dominado, de hecho, por un factor de vida oriental en el que (hasta la expulsión de 1609) los cristianos se hallaban, quisiéranlo o no, sumergidos. Aragón se enfrentaba de este modo con la necesidad de establecer, aun dentro del mudejarismo, una fórmula más vigilante, que lo atempera con el establecimiento de una paralela sociedad cristiana en pie de ofensa y defensa. Será en conjunto un experimento de aspectos precozmente coloniales y en el que no se pierde nunca de vista el estar viviendo junto a un potencial enemigo. Coetáneamente, Fernando III no había sido sino más radical al prescindir, aun a fuerte costo, de la población musulmana de las grandes ciudades conquistadas en el valle del Guadalquivir. Incapaz de permitirse ese lujo, Aragón tuvo que conservar celosamente a sus mudéjares, pero organizándose a su vez en reino «cruzado», [4] en sentido muy ajeno al de Castilla en sus experiencias tanto toledana como andaluza.

[3] L. P. Harvey, *Islamic Spain 1250 to 1500* (Chicago and London, U. of Chicago P., 1990), p. 124.

[4] Robert I. Burns, *The Crusader Kingdom of Valencia. Reconstruction on a Thirteenth-century Frontier*, 2 vols. (Cambridge, Harvard UP, 1967). Estudio complementario, «Le royaume chrétien de Valence et ses vassaux musulmans (1240-1280)», *Annales Economies Sociétés Civilisations* 28 (1973), 199-225. La terminología de *cruzado* a que aquí se recurre reviste, sin embargo, un valor restringido y sólo metafóricamente aceptable en su aplicación a la experiencia mudéjar valenciana. *Cruzada* y *mudejarismo* son en realidad vocablos incompatibles.

Existió allí sin duda una apreciable interacción cultural y humana, pero no en el grado indiferenciado o primario que en un principio se daba en el Occidente peninsular. Sobre todo, el problema cultural de Aragón distaba de ser igual de apremiante. Se disponía aquí de la gran reserva supuesta por la tradición y lengua de Cataluña. Tierra bien romanizada, parte por algún tiempo del imperio carolingio y apenas conocedora de la huella musulmana, era ésta el único rincón peninsular donde la latinidad no se vio nunca reducida a una vida precaria. Como consecuencia, ni el vernáculo ni la cultura arábiga revestían de inmediato en el Oriente peninsular el mismo carácter de necesidad ni de prestigiosa alternativa. La labor traductora (óptima brújula cultural, como siempre) se orienta de un modo distinto al de Castilla. Aparte de algunos intentos de Llull, el gran individualista, no se realizan durante todo el siglo XIII traducciones del árabe al catalán porque ni didáctica, ni ciencia, ni historiografía se sentían allí como vitalmente necesarias. Se traduce en cambio del latín, con preferencia por la historiografía castellana (Ximénez de Rada) y la hagiografía ultrapirenaica (*Legenda aurea* de Voragine) [5]. La Corona de Aragón era en realidad multilingüe, con el latín y ambas lenguas semíticas como lenguas de cultura, y el occitánico, aragonés y catalán bien asentados en sus respectivas áreas geográficas [6]. El catalán, que crecía con paso lento pero seguro, no se homologaba en función ni empuje con la situación dominante del castellano en los reinos occidentales [7]. El árabe tampoco ejerce allí el mismo grado de presión que en el Occidente peninsular. El latín se mantiene, marcando una gran diferencia con Castilla, como lengua de cancillería, y no acaba de ceder del todo al vulgar en el terreno jurídico [8].

Los resultados han sido así distintos. En el siglo XII la etapa que cabría llamar «toledana» de algunos focos catalanes y aragoneses

[5] Martín de Riquer, *Historia de la literatura catalana,* 4 vols. (Barcelona, Edicions Ariel, 1964), I, p. 203.

[6] El plurilingüismo de los reinos de Jaime I fue ya comentado por Ch. de Tourtoulon, *Don Jaime I el Conquistador,* 2 vols. (Valencia, 1874), II, p. 354.

[7] Sobre el avance y consolidación del catalán, Helene Wieruszowski, «The Rise of the Catalan Language in the Thirteenth Century», *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971), 107-118.

[8] Los fueros concedidos por Jaime I a Valencia y comúnmente conocidos como *costums* fueron dados originalmente en latín, si bien circularon casi desde el principio en traducción al vernáculo (Roque Chabás, *Génesis del derecho foral de Valencia* [Valencia, 1902], p. 39).

(Tarazona, Barcelona, Huesca) había sido, como ya se ha dicho, pasajera a la vez que dispersa. El centro de la cultura mudéjar levantina va a ser, en los primeros tiempos, Játiva y no Valencia, que nunca asumirá respecto a Aragón el papel de Toledo en Castilla. Falta aquí también el puente o lubricante natural que en 1085 significaba el elemento humano mozárabe [9], profundamente arabizado a la vez que cristiano. La situación de ósmosis o simbiosis cultural conforme a los modelos ya familiares ha debido darse más bien en el ámbito insular de las Baleares, en los años inmediatamente posteriores a su conquista, y su fruto es la eterna figura enigmática de Ramón Llull. Los judíos no han desempeñado tampoco la misma función, pues la Corona se sirve ampliamente de ellos en el terreno de la administración y de la diplomacia [10], pero no en empresas de cultura, que conforme a un esquema de mayor normalidad occidentalidad se confían no a manos de clérigos, pero sí de los nuevos frailes mendicantes. Las juderías, cultas y prósperas, viven más cerradas sobre sí mismas y son escenario de un duro forcejeo interno entre racionalistas y pietistas. La presencia y actividad judía fue con todo decisiva para la estructura económica y ciertos aspectos administrativos del reino valenciano [11].

Atrajo la recién conquistada Valencia a algunos maestros de Montpellier y de Bolonia, personal tal vez no ajeno al vago intento por Jaime I de fundar allí en 1245 la primera universidad de sus rei-

[9] Sobre la confirmada inexistencia de mozárabes en la Valencia reconquistada, Antonio Ubieto Arteta, *Orígenes del reino de Valencia. Cuestiones cronológicas sobre su reconquista* (Valencia, 1975), p. 181. Míkel de Epalza y Enrique Llobregat, «¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de islamización del Levante de la Península (Sharq al-Andalus)». *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos* 36 (1981), 161-172. R. I. Burns, *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia,* p. 180.

[10] El inmediato *entourage* judío (escribanos, embajadores, etc.) de Jaime I queda ampliamente estudiado por D. Romano, «Judíos, escribanos y trujamanes de árabe en la corona de Aragón (reinados de Jaime I y Jaime II)».

[11] Las buenas relaciones de Jaime I con los judíos y general prosperidad de éstos bajo su reinado fue ya estudiada por Francisco de A. Bofarull y Sans, «Jaime I y los judíos», *Congrés d'història de la corona d'Aragó,* 2 vols. (Barcelona, 1909), II, 818-943. Valiosa puesta al día por Robert I. Burns, «Jaime I and the Jews in the Kingdom of Valencia», *X Congreso de historia de la corona de Aragón,* 5 vols. (Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1980), I y II, 245-322; también capítulos «King Jaume's Jews: Problem and Methodology», y «Portrait Gallery: Jews of Crusader Valencia», *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia,* «Castle of Intellect, Castle of Force: The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror», *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror: Intellect and Force in the Middle Ages,* 3-22 (p. 20).

nos [12]. Todo lo relativo a este conato constituye, sin embargo, una preocupación secundaria, que no arrastró tras sí mayores desvelos ni caudales, por lo cual Aragón tuvo que esperar hasta el año 1300 para estrenar su Universidad de Lérida, originada como ya es de costumbre por la autoridad real de Jaime II. El gran rey Conquistador favoreció, en cambio, la establecida escuela de medicina de su nativo Montpellier [13], dentro de un campo de intereses que, como se sabe, apenas preocupara al rey Sabio. Sobre todo, reconoció expresamente el derecho de cualquier habitante de Valencia a regentar su propia escuela sin licencia ni intervención civil ni religiosa. Supone semejante extremo, que algunos han considerado revolucionario [14], el reconocimiento de un pilar de la sociología cultural del mudejarismo, dando estado legal a lo que tácitamente se venía permitiendo desde mucho antes en Castilla.

[12] Los datos de base vienen en J. Sanchís Rivera, «La enseñanza en Valencia en la época foral», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 108 (1936): 147-179, 661-696; 109 (1936), 7-80 (157). Versión bastante distinta de los mismos en A. Ubieto Arteta, *Orígenes del reino de Valencia,* p. 183. Según éste la idea habría partido más bien del papa Inocencio IV, pero Jaime I hizo caso omiso en favor del sistema de libertad de enseñanza (que no requería apoyos económicos oficiales) establecido por la *costum* que había dado al nuevo reino. Se originaría de este modo una pugna secular entre jerarquía eclesiástica y burguesía, no resuelta hasta los primeros años del siglo XVI con la fundación de la Universidad de Valencia bajo el rey Católico. Otra versión, menos convincente y en gran parte opuesta, en Ajo G. y Sáinz de Zúñiga, *Historia de las universidades hispánicas,* I, 204-205. Las dudas de Rashdall y otros en torno a estas ambigüas noticias son comentadas por Burns, *The Crusader Kingdom of Valencia,* I, p. 110.

[13] Jaime ratificó el monopolio de Montpellier en materia de grados en medicina. Véase su carta de julio de 1272 en *Cartulaire de l'université de Montpellier,* 2 vols. (Montpellier, 1980) I n. 14, 202-203. Sobre Montpellier como centro del interés científico en el dominio aragonés de Jaime I, Miguel Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull* (Madrid, Castalia, 1977), p. 31.

[14] Como comenta J. Sanchís Rivera, en vez de la esperada fundación de un estudio general, «se estableció la más amplia, completa y absoluta libertad para la enseñanza» en el fuero que lleva el título *De metges, apothecaris e speciers.* Según el mismo, todo clérigo o seglar que se considere apto para regir una escuela de cualquier arte, ciencia o disciplina quedaba en libertad de hacerlo sin ninguna traba («La enseñanza en Valencia», p. 157). Sanchís Rivera supone que la mayoría de dichas escuelas gozaron del favor y protección de la jerarquía eclesiástica, circunstancia no mencionada para nada en el texto foral ni que sea posible documentar por otras vías. Se sabe del funcionamiento de tales escuelas privadas de gramática, lógica y artes, a lo largo del siglo XIV, en Sagunto, Alcira, Liria, Játiva, Albaida, Gandía y Jérica (p. 161). Para Ubieto Arteta «Jaime I en su *costum* (rúbrica 142) aparece como revolucionario para su época» y las consecuencias que para el reino tuvo tan amplia libertad para la enseñanza, «contraria al espíritu de la época» requeriría escribir «un amplio libro» (*Orígenes del reino de Valencia,* p. 183). La conclusión de Ajo G. y Sáinz de Zúñiga es aquí tajante: «... todo ello está influido y lleva el sello inconfundible del estilo hispano-islámico: toda persona com-

El rasgo más notable de la situación cultural aragonesa es el temprano predominio de las órdenes mendicantes, con los dominicos, que a mediados del siglo casi hacen copo de sus sedes episcopales, en vanguardia [15]. Más ajustadas a los nuevos tiempos y de espíritu marcadamente internacional, representan una novedad que en Castilla tardó todavía en entrar en juego. Conscientes ya del fracaso militar de las Cruzadas, acarician un ideal misionero que representa en realidad el traslado de la guerra contra infieles a un terreno de persuasión de sus *elites* intelectuales. La Corona aragonesa no vacila en respaldar la ofensiva religiosa de los dominicos, lo cual se traduce de hecho en un programa de disputas y predicación forzada contra judíos y moros (en especial los primeros). No traen consigo los *Domini canes* nada especialmente creador. Su escolástica es mecánica y repetidora, pero al menos cuentan con algunos hombres bien preparados en la misma. El más notable de ellos es el futuro San Raimundo de Peñafort († 1275), jurista formado como de costumbre en Bolonia [16] y cuya vigilancia moviliza a Santo Tomás para escribir su *Summa contra infieles.* Le siguen otros fuertes mastines de la ortodoxia como Ramón Martí (1230-1286?), autor hacia 1278 del para en adelante manoseadísimo *Pugio fidei.* Simultáneamente redactado en latín y en hebreo, constituyó un verdadero puñal dirigido contra moros y judíos. Como bajo un signo de fatalidad, sus fuentes son también, en parte, de marcado signo oriental, con no escasas repeticiones y hasta plagios de Algacel y Averroes, a la vez que de Santo Tomás [17].

petente puede poner cátedra libre de impuestos, el poder supremo garantiza la libertad» (*Historia de las universidades hispánicas,* I, p. 205).

[15] J. Linehan, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century,* p. 79. Véanse los capítulos «The Mendicant Orders» en Burns, «The Crusader Kingdom of Valencia» y «Philosophical schools of Arabic», *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdon of Valencia.*

[16] Aunque ecos de su obra jurídica llegaron probablemente a influir en los trabajos de las *Partidas,* es sumamente improbable que participara directamente en su preparación, como cree José Giménez y Martínez de Carvajal, «San Raimundo de Peñafort y las *Partidas* de Alfonso el Sabio», *Anthologica Annua* 3 (1955), 201-338.

[17] M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull,* p. 38. «Averroes es explotado a manos llenas», según T. y J. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española,* I, p. 162. Visión resumida de la obra de Martí en Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971), pp. 167-169. Marcelino Menéndez Pelayo encontraba, por su parte, muy atractiva la filosofía del *Pugio fidei:* «La doctrina, como se ha visto, es la misma de Santo Tomás, pero expuesta con cierta originalidad y profundo conocimiento de la filosofía semítica. En España no se escribió mejor tratado de teodicea en todo el siglo XIII, Ramón Martí demostró prácticamente el provecho que podía sacar la filosofía ortodoxa de

El logro más notable de los dominicos es su establecimiento de escuelas de lenguas orientales con vistas a preparar a nuevas generaciones de controversistas y predicadores. Precedieron al parecer en esto algunos experimentos realizados en plazas del norte de África, donde el mismo Martí adquirió su barniz de conocimientos islámicos. Murcia, aun antes de la intervención aragonesa de 1266, parece haber tenido ya su colegio *Hebraicum,* y después Barcelona, Valencia y Játiva tuvieron su *Hebraicum* o su *Arabicum* conforme a una azarosa, mal conocida y efímera historia. Su rastro se pierde a partir de 1313, aunque algunas de aquéllas debieron de sobrevivir de algún modo más o menos lánguido en los centros de estudios filosóficos de la Orden [18]. El profesorado de éstos no podía utilizar, como es lógico, a moros y judíos en actividades independientes y había de nutrirse de sus propios frailes con experiencia directa de Oriente y algún que otro judeoconverso como el fanático fray Pablo Christiá. Sus discípulos, de nuevo, parecen haber centrado sus esfuerzos misionales más bien en Berbería (al amparo de las buenas relaciones comerciales con Aragón) que no en la propia Península. La instrucción impartida en tales escuelas no atraía por definición a seglares ni ofrecía ningún aliciente intelectual fuera del terreno religioso. El aprendizaje de las lenguas orientales compartía en ellas un pie de igualdad con el adiestramiento en las artes de la controversia, basado en la *Summa contra gentiles* y tal vez más aún en el *Pugio fidei* [19]. Profundamente conservadoras en el fondo, respondían por tanto estas escuelas a un pragmatismo agresivo, sin la menor afinidad con el concepto cultural alfonsí.

aquellos mismos peripatéticos árabes, que eran el gran texto de la impiedad averroísta» (*Historia de los heterodoxos españoles,* 2 vols. [Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965], p. 534). No deja de ser interesante contrastar tales entusiasmos de don Marcelino con la antipatía instintiva que le inspiran las orientaciones de los traductores toledanos en el siglo anterior.

[18] José M. Coll, «Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV. Períodos raymundiano y post-raymundiano», *Analecta Sacra Tarraconensia* 17 (1944), 115-135; 18 (1945), 59-87; «Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV. (Controversias y misiones a los judíos)», *Analecta Sacra Tarraconensia* 19 (1946), 217-240. U. Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam in Europa,* pp. 35 y ss. R. I. Burns, *The Crusader Kingdom of Valencia,* I, p. 110. Contra la tesis de Coll, cree ahora Burns que hubo más bien una extinción del interés en la idea de conversión pacífica, basada desde el primer momento en delirios joaquimitas que se mostraron a la larga vanos e ineficaces (*Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia,* pp. 195 y 107).

[19] Coll, «Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Controversias y misiones a los judíos)», p. 234.

LA ALTERNATIVA CREADORA: JAIME I

El quehacer cultural aragonés no queda limitado, sin embargo, por estos parámetros convencionales. Sus dos grandes figuras creadoras, el rey Jaime I (1208-1276) y el complejo mallorquín Ramón Llull (1232?-1316?) escapan, de nuevo, a ningún estrecho encuadre y responden por vías diferentes a una misma caracterización de base, en que el alejamiento del latín, la instancia cultural arábiga y el abrazo del vernáculo (catalán) emergen, lo mismo que en la obra alfonsí, como factores determinantes.

Si Jaime I se homologa a Fernando III por su orientación bélica, no dejan de darse en él otros aspectos que inevitablemente lo acercan también a su yerno el rey Sabio [1]. Aunque a escala muy menor se le adelanta, incluso, al promulgar la primera colección de derecho romano directamente aplicable, con los *Furs* que otorga a la recién conquistada Valencia [2]. Su abrazo de la lengua vernácula sería también no menos inequívoco, pues en ésta realizó su obra literaria y en 1264 la declaraba obligatoria para las actuaciones judiciales [3].

No es en modo alguno la misma clase de hombre de estudio y de libros, pero va a legar también una obra de valor único con el *Li-*

[1] El curso progresivamente más cálido de las relaciones entre ambos fue estudiado por Ferrán Valls Taberner, «Relacions familiars i politiques entre Jaume el Conqueridor i Anfós el Savi», *Bulletin Hispanique* 21 (1919), 9-52. Y redactadas ya estas páginas, Robert I. Burns, «Warrior Neighbors: Alfonso el Sabio and Crusader Valencia. An Archival Case Study in His International Relations», *Viator* 21 (1990), 147-202.

[2] R. I. Burns, «The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror», p. 7.

[3] L. Rubio García, *Del latín al castellano en las escrituras reales,* p. 29.

bre dels feyts [4], donde se vuelve historiador privilegiado de su propia vida y hazañas. Es, para empezar, algo tan extraordinario como la primera y última autobiografía o memorias extensas legadas por un rey en el medievo, documento rebosante de confidencias, diálogos y escenas vivaces, cuya lectura deleita al modo de un relato novelístico. El regio autor se muestra allí en toda la latitud de guerrero, gobernante y creyente lanzado a vivir una perpetua aventura narrada con jactancia infantil, en el polo opuesto de los modelos y convencionalismos de toda otra historiografía medieval cristiana, que apenas si utilizó el modelo autobiográfico [5]. Se hallan ausentes del relato la retórica, el matiz y hasta la decencia: comienza con la historia de su propia concepción y culpa a su padre Pedro II por haberse extenuado en una noche de amor previa a la batalla de Muret (1213), en que había de perder la vida en defensa de los albigenses. Aunque gran documento histórico, el logro supuesto por el *Libre dels feyts* pertenece decisivamente al terreno del arte.

Como en el caso alfonsí se alza también allí el fantasma de los colaboradores (especialmente su canciller, el obispo de Huesca Jaume Sarroca) y el problema de la participación directa del monarca. La crítica más reciente tiende a zanjar la cuestión en favor de un inconfundible sello personal, que se impone sobre el trabajo de escribas y ejecutores materiales. El argumento en tal sentido es muy simple: no hay mente clerical capaz de reconciliarse con aquella sinceridad en crudo, que abre paso a cualquier rumbo de la expresión personal y no elimina ni aun a los más inesperados o censurables [6]. Se ve y se palpa allí la obra de un inocente casi intacto por la tradición literaria latino-eclesiástica o de clerecía. Es sólo alguien

[4] *Libre del feyts del rey en Jacme,* ed. facsímil de M. de Riquer (Universidad de Barcelona, 1972), con estudio acerca de su autoría. Edición moderna de Ferrán Soldevila, *Les quatre grans chròniques* (Barcelona, Selecta, 1971).

[5] M. Lejeune, «Autobiographie et histoire littéraire», *Revue d'histoire littéraire de la France* 75 (1975), 903-930 (p. 907).

[6] Ningún clérigo de la época podría poner allí su mano si no es «at a secretarial level». Por su esencia, el texto «is primitive and unclerical... and at times almost a baptized paganism», explica Robert I. Burns, «The Spiritual Life of Jaume the Conqueror King of Aragon-Catalonia, 1208-1276. Portrait and Self-portrait», *Jaime I y su época X. Congreso de historia de la corona de Aragón,* 2 vols. (Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1980) I y II, 323-357 (p. 328). Detallado resumen del problema crítico en torno a la autoría, así como acerca del fondo arábigo en apéndice I, «The King's Autobiography: the Islamic Connection», en *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia,* pp. 285-288.

El rey Jaime I y sus vasallos mudéjares (azulejo moderno basado en una miniatura)

que cuenta aquella vida pecadora o, según se ha dicho también, semipagana como acción de gracias por los hechos que Dios quiso ejecutar a través de su persona. Igual que en el caso alfonsí, se advierte en Jaime I la huella de una educación no dirigida por clérigos, como hubo de ser la no muy extensa que recibiera de los adustos, belicosos templarios en el castillo de Monzón, y que le dejó prácticamente ayuno en materia de latinidad [7]. Aunque en su madurez pudiera haber adquirido algunos rudimentos prácticos de esta lengua, su perfil literario se muestra enteramente captado por la autopercepción de su *yo* y por una afinidad elemental hacia la caballería romancesca y la religiosidad popular.

[7] No se tiene noticia de que Jaime I aprendiera nunca latín y la atribución del *Llibre de la saviesa,* que supone una fuerte base de dicho orden, es claramente falsa según Ferrant Soldevila, *Vida de Jaume I el Conqueridor* (Barcelona, Aedos, 1958), p. 34. «Probablemente entendía el latín sencillo cuando le era leído, pero su cultura fue esencialmente la de los *troubadours,* un culto de la caballería y del amor» (J. H. Hillgarth, *Los reinos hispánicos,* p. 290).

No es de pasar por alto el contraste supuesto por el *Libre dels feyts* al lado de la personalidad literaria alfonsí, poco aficionada a esta clase de vuelco expresivo de la propia intimidad. Si Jaime I se muestra también ajeno a conceptos de la historiografía latino-eclesiástica, es claro que no gusta tampoco de aquel otro modelo de *longue durée,* exhaustivo y a su modo «científico», tan brillantemente implantado por su yerno. La historia, para él, equivale al hecho irreductible de su propio vivir, comunicado mediante un continuo flujo de anécdotas, diálogos y confidencias. «Lo que aquí se describe no son los hechos que le acontecen a uno, sino el mismo proceso de vivirlos», y ello era indicio para Américo Castro [8] de un claro contagio de la sensibilidad literaria arábiga. Dicha intuición ha sido después justificada sobre un terreno más firme. R. I. Burns ha mostrado cómo el rey aragonés tampoco estaba inventado nada, pues se limitaba a introducir en el campo románico un modelo extremo de historiografía árabe, centrado sobre el relato de vidas de altos gobernantes, cuya personalidad política, moral y humana era captada a través de medios impresionistas y no mediante un relato de signo cronístico, sino a través de sus dichos, costumbres y anecdotario. Vista desde este otro ángulo, su literatura autobiográfica es, en cambio, un *déjà vu* como el ahora supuesto por la autobiografía del rey granadino 'Abd Allāh [9]. Uno de muchos soberanos y próceres musulmanes como se habían ocupado en ocasiones de su propia historiografía, hasta el punto de acumular ellos mismos los materiales para dejarla escrita en todo o en parte, con ayuda habitualmente de los ya conocidos escribas y redactores [10].

Hay en todo esto amplio margen para una reflexión crítica. Ha surgido así un testimonio indirecto acerca de la historiografía alfonsí, cuya mayor amplitud y ambiciones heurísticas la acercan asismis-

[8] *España en su historia,* p. 270.

[9] E. Leví-Provençal y Emilio García Gómez, *El siglo XI en 1.ª persona. Las «Memorias» de 'Abd Allāh, último rey zīrí de Granada destronado por los almorávides,* tercera edición (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982).

[10] «The dividing line between the biography of a ruler or stateman's and an author's memoirs is often not clearly definable», establece Rosenthal, *A History of Muslim Historiography,* p. 104. Para R. I. Burns existe una clara «relevance of the Islamic model to Jaime's book» por lo que, aun en presencia de otras posibilidades, «it is foolish not to acknowledge some measure of Islamic influence on Jaume's work» («The Spiritual Life of Jaume the Conqueror», p. 330).

mo a modelos orientales, pero que a la vez no acaba de reconciliarse con la espontaneidad indiscriminada de este otro modelo arábigo, que tampoco podía resultarle desconocido. Por lo que hace a Jaime I y su *Libre dels feyts,* se viene a las manos una prueba de las ineludibles realidades de la vida española, en convivencia inmediata con una cultura arábiga todavía en auge. En una de sus viñetas de mayor encanto cuenta el rey cómo durante una campaña en tierra musulmana anidó un día en lo alto de su tienda una golondrina, pero a la hora de partir ordenó que no se desmontara hasta que el ave criase sus polluelos, «pus en nostra fe era venguda». La crítica ha hecho forzoso celebrar aquí como un rasgo original la delicada sensibilidad del rey Jaime hacia las aves, pero exactamente la misma anécdota se escribía en árabe unos años antes acerca de un victorioso conquistador, que llevaba hasta el mismo escrupuloso extremo la ley de la hospitalidad beduina [11]. Si Jaime I no era hombre de libros, y por ello resultaría presuntuoso hablar en casos como este de una vía de transmisión erudita, la vida diaria traía sin duda a sus oídos lo mismo retazos literarios orientales que otros de origen occitánico o francés.

El rey aragonés era sin duda mucho menos filomusulmán que su yerno, al que reprendía por su excesiva afición a los libros y tibieza en la conversión de sus mudéjares [12]. Gran artífice del mudejarismo aragonés, sintió como una humillante puñalada la sostenida sublevación de al-Azrak (1247-1258) [13], que su yerno el rey Sabio llegó casi a proteger. Parece que murió por ello arrepentido de no haber expulsado a los musulmanes a raíz de la conquista (cuestión por lo demás ociosa, en cuanto constituía una política inviable). Su intervención a favor de Alfonso X contra los sublevados murcianos en 1264-1266 [14] puso de manifiesto sus endurecidos criterios repobla-

[11] La anécdota es relatada por el geógrafo Yaqūt ibn 'Abdallah al-Rūmī en su diccionario *Mu'jam al-buldān,* escrito entre 1212 y 1229, como ocurrida al conquistador de Egipto 'Amr ibn al-'As. Véase Samuel G. Armistead, «An anecdote of King Jaume I and its Arabic Congener», *Cultures in Contact in Medieval Spain: Historical and Literary Essays Presented to L. P. Harvey* (Londres, King's College, 1990), 1-8.

[12] R. I. Burns, *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia,* p. 99.

[13] Véase R. S. Burns, «The Crusade against al-Azrak: A Thirteenth-century Mudejar Revolt in International Perspective», *American Historical Review* 93 (1988), 80-106.

[14] Juan Torres Fontes, *La reconquista de Murcia en 1266 por Jaime I de Aragón* (Murcia, Patronato de Cultura de la Diputación, 1967). Jaime I impuso entonces el modelo aragonés

dores, que el castellano distó de compartir del todo [15]. Aun así, tuvo sus encuentros con la nobleza y la clerecía, partidarias de una mano más dura, y que en el caso de Mallorca hubieran preferido la matanza a la rendición [16]. Lo que a fin de cuentas se le imponía con toda la urgencia de un hecho físico era la proximidad de toda una vida y la inmersión, día tras día y ya fuera en paz o en guerra, en un medio humano de dicho carácter orientalizado. Bajo un planteamiento de esta naturaleza lo artificial caía inevitablemente del lado de los intentos de limitación de la convivencia y proscripción de sus inevitables resultados. No hay que olvidar que este fenómeno era mutuo y se hacía sentir también en sentido inverso, pues no en vano el Islam andalusí fue siempre visto, desde el exterior, como tibio y demasiado favorable a acoger modos de vida de «francos» o «romanos» (*rūm*) [17]. La vida sexual de Jaime (como antes la de Alfonso VI y después la de Pedro I) fue la propia de un rey moro, con sus frecuentes repudios y tomas de esposas y concubinas en términos abiertos y semilegalizados, como en su episodio con la condesa de Urgell, Aurembiaux [18] y otros por el estilo. Su fervor religioso y en especial mariano no cedía a ningún otro, si bien, cual hombre más práctico que Alfonso, se negara a ver milagros por todas partes. Y no por ello dejaba el rey Conquistador de aparecer a los ojos de sus mudéjares como la figura sultanesca de siempre, muy diestra en actuar, legal y humanamente, dentro de dicho papel [19].

que, contrario a la práctica castellana, sometía la mayor parte de la población mudéjar a dominio señorial. Véase Carlos de Ayala Martínez, «Jaime I y la sublevación mudéjar de 1264», *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes,* 2 vols. (Murcia, Universidad Academia Alfonso el Sabio, 1987), I, 93-107 (p. 106).

[15] Como observa R. I. Burns, Jaime I abordó a modo de una cuestión de mudéjares lo que en esencia respondía más bien al concepto de un protectorado castellano («Warrior Neighbors», p. 161).

[16] R. Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval,* p. 240.

[17] Para esta otra vertiente de aquel general estado de cosas, Fernando de la Granja, «Fiestas cristianas en al-Andalus (materiales para su estudio)», *Al-Andalus* 34 (1969), 1-35. En el ámbito valenciano se daban, además, las conversiones en ambos sentidos (I. S. Burns, *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia,* p. 15). El mismo Ibn al'Arabī había preconizado en cierto momento la segregación y trato discriminatorio contra los cristianos, según directrices idénticas a las que más tarde habían de propagarse entre los más radicales de éstos. Véase R. P. Nogales, «Ibn-'Arabī eslabón cultural entre el mundo árabe y la cultura de Occidente», *Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid* 13 (1965-1966), 25-41 (pp. 35-36).

[18] F. Soldevilla, *Vida de Jaume I el Conqueridor,* pp. 92-102.

[19] R. I. Burns, «The Spiritual Life of Jaume the Conqueror», p. 330.

A diferencia de Castilla, el nuevo gran reino aragonés cuidó de darse una estructura «cruzada», pero entiéndase *hispanico more* y su máximo rey no fue por eso un simple debelador de infieles. Jaime I jamás hubiera pensado, con todo, en honrar el sepulcro paterno con inscripciones en hebreo y en árabe, por la simple razón de que ni él ni ningún antecesor se había proclamado allí, cual un nuevo califa, señor de las religiones [20]. La realidad de los tiempos no permitía sin embargo ninguna alternativa ante cierta clase de realidades ineludibles. El vacío causado por la semi-ausencia de una educación latino-eclesiástica se colmaba por sí solo de estructuras hispano-orientales impuestas por la experiencia cotidiana, más que por ningún otro designio. Aragón y su rey Conquistador (lo mismo que el de Castilla Sabio) han entrado también de lleno en la modalidad cultural mudéjar y el *Libre dels feyts* constituye uno de los más interesantes frutos de la misma en su vertiente cristiana.

[20] Observación de M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull,* p. 32. Las obras públicas realizadas en su tiempo van, con todo, a veces fechadas en las tres eras cristianas, islámica y judía.

Y RAMÓN LLULL

Poeta, filósofo y místico en proporciones eternamente discutibles, representa el mallorquín Ramón Llull una cumbre absoluta de la cultura aragonesa de esta época, dentro de la cual ocupa el único lugar comparable al del rey Sabio en Castilla. Supera sin embargo a éste por incorporarse como solitaria representación de la península Ibérica en un alto estrato creador que no puede ignorar ninguna historia del pensamiento medieval. También por haber perdurado durante siglos como una presencia aparte y algo desestabilizadora (casi a modo de una «herejía» filosófica) en la historia intelectual de Occidente. Lo ha hecho, además, por completo dentro de los supuestos generales ya estudiados, confluyentes para atar en torno a su figura un apretado nudo de resbaladizas paradojas.

Llull se alza como supremo adalid de la conversión pacífica de los infieles, idea obsesiva que casi logró instilar en la Cristiandad y que reviste en él todas sus matizaciones posibles. Gran individualista y giróvago, erigió en su isla con ayuda de Jaime II el monasterio de Miramar en 1276, como todo lo suyo un semirromántico experimento de escuela de árabe e islamología destinada a un pronto fracaso [1]. Por presiones suyas sobre el Papado, el Concilio de Vienne prescribía en 1311 el establecimiento de cátedras de lenguas orientales en las principales universidades, meta destinada a permanecer

[1] Procura relacionar este experimento luliano con el previo ejemplo de las escuelas de dominicos Rudolf Brummer, «Ramon Llull und das Studium des Arabischen», *Zeitschrift für Romanische Philologie* 85 (1969), 132-143.

como un noble ideal más que a cuajar en una realidad [2]. Llull era atraído por el sueño lejano de alguna aproximación sincrética entre cristianismo e Islam, así como le enamoraba la idea de tolerancia de signo islámico. Cuenta como piedra fundacional de su obra el *Libre del gentil e los tres savis,* escrito originalmente en árabe tal vez antes de 1270, *carta magna* en la historia universal de la tolerancia religiosa y que con toda probabilidad refleja el tono civilizado de sus intercambios con musulmanes y judíos en Mallorca [3]. A pesar de la influencia de los militantes dominicos que tenía muy cerca (él era técnicamente franciscano) y dentro de un espíritu por entero distinto [4], ratificaba en 1312 (muy cercano ya a su muerte) el punto de vista conciliador con su *Liber de participatione Christianorum et Sarracenorum* [5]. Es preciso reconocer que la capacidad de este incorregible romántico para tomar por realidades las propias ilusiones era ilimitada. En el terreno práctico, tales ideas podían a la vez traducirse

[2] Su propuesta al Concilio era que el papa y los cardenales «faciant tria loca, unum Rome, alium Parisius, et tertium in Toleta civitate in quibus adiscant sapientes, bene scientes philosophiam et theologiam, linguas infidelium». Tan sensato espíritu práctico cede allí mismo a los ensueños místicos, pues a continuación añade que los así preparados convertirán a todo el orbe «et credo quod pro ipsis Deus Magna miracula ostenderet» (H. Wieruszowski, «Ramón Lull et l'idée de la cité de Dieu», *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy,* 147-171 [p. 165]).

[3] S. Garcías Palou, «La primera obra que escribió Ramón Llull», *Estudios Lulianos* 13 (1969), 67-82. Su optimismo acerca de la posibilidad de un acercamiento entre ambas religiones es comentado por el mismo Garcías Palou, *Ramón Llull y el Islam* (Palma de Mallorca, 1981), pp. 401-405. Sobre la mentalidad universalista de Llull, Román Piña Homs, *Alfonso el Sabio y Ramón Llull. Su concepción de la justicia y del orden social* (Palma de Mallorca, Facultad de Derecho, 1984), p. 26. Insiste A. Castro en el espíritu integrador del *Libro del gentil y los tres sabios*: «Sin dudar del cristianismo de Ramón Llull, no es menos cierto que en este libro se dejó arrebatar por el anhelo emocionado de una religiosidad en la que cupieran las tres grandes creencias monoteístas» (*España en su historia,* p. 201). Dominique Urvoy no reconoce tampoco en él ningún espíritu de reconquista (*Penser l'Islam,* p. 135), a la vez que recuerda cómo desde el siglo XVI hasta el mismo Miguel Asín Palacios ha persistido una continua tendencia crítica a considerar a Llull como sincretista cristiano-islámico (p. 416). Cumbre de un humanismo español basado en el irenismo de las tres teligiones según Luis Suárez Fernández, «Tres humanismos: coexistencia árabe, judía y cristiana», p. 141.

[4] Resume brillantemente las profundas raíces de su conflicto con los dominicos Anthony Bonner, «Ramon Llull and the Dominicans», *Catalan Review* 4 (1990), 377-392.

[5] D. Urvoy, *Penser l'Islam,* p. 247. De 1308 procede otra de las piezas de este gran ciclo luliano, la *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni.* «Sean cuales sean sus insuficiencias de doctrina y sus inconsecuencias en la práctica, Ramón Llull tiene pleno derecho a pasar a la historia como un hombre que por encima de todo sobrepuso la fuerza persuasiva de la verdad a la de la violencia», enjuicia Eusebio Colomer, «Ramon Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana», *Estudios Lulianos* 13 (1968), 131-144 (p. 143).

episódicamente (y dentro de más de una contradicción vital) en prédicas y controversias «misionales» conforme al más crudo estilo de su época [6]. Por ello muere poco después (según la versión clásica) «mártir» en Berbería, desmintiéndose de tan luminosas ideas con actividades provocadoras y tal vez agriadas por una frustración de toda la vida [7].

Ramón Llull representa uno de los nada numerosos ejemplos de integral aculturación en la historia de la humanidad, en anticipo de casos como los de Roberto de Nobili en la India y de Mateo Ricci en China [8]. La diferencia está en que, lejos de caracterizarse como un fenómeno individual, el genial mallorquín no representa en esto sino el ápice de la intensa arabización cultural que era el gran signo de época de aquel momento peninsular: «Née à la frontière de la Chrétienté et du *Dār al-Islām,* la pensée lullienne apparaît comme un développement particulier à la fois de la pensée chrétienne et de la pensée islamique» [9]. Llull constituye una especie de fenómeno ultrainsular (teniendo en cuenta que toda el área hispana ya lo era) tanto por su origen como por personalidad y destino intelectual. De nuevo, también, el fruto humano de un ambiente multi-confesional y de una sociedad esencialmente mixta, casi en todo comparable con el Toledo del siglo XII [10]. Formado, tras una conversión, ya como adulto (1263) y lejos de los grandes centros de enseñanza de Occidente, la lengua de la filosofía es para él el árabe y secundariamente el latín. Se le negó en tiempos todo conocimiento del mismo, pero es

[6] Como escribe U. Monneret de Villard, Llull «in certi momenti dimostra una profunda comprensione, in altri veramente si revela di una altrettanti grande incapacità di aderire alla realtà» (*Lo studio dell'Islam in Europa,* p. 272).

[7] Las tres estancias de Llull en Berbería, así como los aspectos insuficientes y negativos de su actividad misional son estudiados por D. Urvoy, *Penser l'Islam,* pp. 217 y ss. Su idea central consistía en la persuasión pacífica y por vía estrictamente racional de los jefes civiles y religiosos, pero sin excluir una evangelización forzada y hasta violenta de cara a las masas infieles (p. 171).

[8] Dominique Urvoy, «La place de Ramon Llull dans la pensée arabe», *Catalan Review* 4 (1990), 201-220 (p. 201). Sobre el conjunto de la islamología de Llull y fuentes árabes del mismo, Sebastián Garcías Palou, *Ramon Llull y el Islam.*

[9] D. Urvoy, *Penser l'Islam,* p. 387. Desarrollo de ideas complementarias de la misma autora en «Le role des facteurs culturels comme lien entre la mentalité et la pensée lullienne: l'exemple de la musique», *Estudios Lulianos* 19 (1975), 71-80.

[10] «Como el Toledo de entonces, podría ser descrita como una encrucijada no sólo de mercancías sino también de ideas», comenta Jocelyn N. Hillgarth, «Mallorca como centro intelectual, 1229-1550», *Anuario de Estudios Medivales* 19 (1989), 205-211 (p. 205).

obvio que quien se hacía oír en Roma y polemizaba en París contra los averroístas tenía que dominarlo al menos en un nivel elemental. Comienza Llull por el traslado de una obra de lógica y escribirá después en arábigo multitud de trabajos filosóficos, traducidos por los discípulos bajo circunstancias poco claras y sin que se hayan conservado los textos originales. Su verdadera obra creadora no se realiza sin embargo en árabe ni en latín, sino en una maravillosa lengua catalana que le debe su lanzamiento como lengua de cultura, de un modo similar al del rey Sabio respecto al castellano. Lejos de suponer ninguna penosa crisis, ambos vernáculos se muestran en el siglo XIII como veneros, cara al presente y aún más al futuro, de posibilidades culturales hasta entonces inconcebibles. Castellano y catalán se han hecho viables al calor de una situación definida por la debilidad de la cultura latina, destronada de su absoluto imperio por la pujanza del saber oriental, con que en modo alguno podía medirse para muchos en la época. Nacen así uno y otro para servir de puentes hacia la cultura de árabes y judíos y en gran parte también como vía de extensión de la misma (ciencia para don Alfonso, mística y filosofía para Llull). En ambos casos se ha mostrado decisivo el ingente esfuerzo creador de un rey y de un místico en su plena capacidad de grandes figuras (nunca se olvide) cristianas.

El conocimiento por Llull de la filosofía latino-occidental variaba, según modernas apreciaciones individuales [11], entre insuficiente y tosco. Sobre todo, su formación intelectual es de claro signo arábigo y se halla rodeada de leyendas, como la del esclavo que le enseñó su lengua y quiso después matarlo [12]. Se destinan éstas a ofuscar más que a iluminar su decisivo arraigo en un suelo de cultura oriental que se infiltra por todas partes, como ocurre con sus amplios préstamos en materia de terminología filosófica y en técnicas como el uso

[11] Autodidacto de formación irregular y arbitraria, se sustrae a la disciplina y métodos de la escolástica, a la vez que procura imitarlos a su modo (T. y J. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española,* I, p. 268). Su conocimiento del pensamiento escolástico era rudimentario y muy inferior a su dominio de la filosofía arábiga (J. N. Hillgarth, *Los reinos hispánicos,* p. 253). M. Cruz Hernández reconoce sus citas fantásticas y ecos de recensiones populares identificables (*El pensamiento de Ramón Llull,* pp. 76 y 159).

[12] Véase el cuidadoso resumen de Anthony Bonner, «L'aprenentatge intellectual de Ramon Llull», *Studia in honorem prof. M. de Riquer,* 3 vols. (Barcelona, Quaderns Crema, 1987), II, 11-20.

de la prosa rimada (*saj'*) [13]. La única explicación de tan peculiar clase de obra se halla en su contacto con escuelas y ambientes semíticos que de algún modo sobrevivían en Mallorca tras la conquista aragonesa. Llull no tenía que pasar allende para encontrarse, en este aspecto, *inter sarracenos* [14]. Persistían en aquel archipiélago las juderías más cultas y prósperas del Mediterráneo y tiempo atrás el gran teórico del amor Ibn Ḥazm de Córdoba había dejado allí una honda huella, que todavía alcanzó a marcar de algún modo a Ramón Llull [15]. La vecina isla de Menorca continuó bajo dominio árabe hasta 1287 y hasta 1281 estuvo regida por Abū Uṯmān Sa'id ben Ḥakam, poeta y persona de cultura enciclopédica, muy respetado de los cristianos y cuyo mecenazgo y gran biblioteca atraía a sabios y estudiosos de África y de al-Andalus [16]. Hasta finales del siglo XIII el archipiélago seguía siendo fuertemente arabófono y una encrucijada de culturas donde «un individuo de genio podía encontrar los materiales con que construir una síntesis fundamentalmente distinta de los otros sistemas escolásticos, porque estaba destinada a establecer un diálogo con musulmanes y judíos» [17].

[13] D. Urvoy, «Penser l'Islam», p. 157. No deja de ser curioso, como medida de ciertas actitudes «críticas», el edificante crédito que a sus esfuerzos de aprendizaje arábigo tributa el P. Lorenzo Riber: «... Ramón compró un esclavo sarraceno para aprender de su boca el hórrido idioma» (*Raimundo Lulio* [Labor, Barcelona, 1949], pp. 37-39). Como observa Garcías Palou, la islamología de Lulio no se explica solamente por el *deus ex machina* del esclavo moro, sino por la inclinación de toda una vida y hasta por su contacto con el activo centro de estudios de la medicina oriental que en su época era también Montpellier (*Ramón Llull y el Islam,* p. 418).

[14] A. Bonner, «L'aprenentatge intellectual de Ramon Llull», p. 13.

[15] S. Garcías Palou, *Ramón Llull y el Islam,* p. 416. El grado de pureza con que sus doctrinas llegan a Llull es discutido por D. Urvoy, *Penser l'Islam,* p. 77.

[16] Dominique Urvoy, «La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes», *Al-Andalus* 37 (1972), 87-132 (p. 124).

[17] J. N. Hillgarth, «Mallorca como centro intelectual, 1229-1550», p. 206. Contra ideas establecidas, queda ahora fuera de controversia la situación arraigadamente arabófona hallada por las conquistas de Jaime I; véase el capítulo «The Language Barrier: Bilingualism and Interchange», en R. S. Burns, *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia.* El fuerte sabor judeo-islámico de las Baleares en el siglo XIII es recalcado por Urvoy: continuidad de la vida musulmana (*Penser l'Islam,* pp. 150-151), importancia de la comunidad judía (p. 159), proximidad de Llull a las ideas de algunos teólogos árabes, por lo común de signo moderado (p. 286). Véase también Piña Homs, *Alfonso el Sabio y Ramón Llull,* p. 24. S. Garcías Palou, *Ramón Llull y el Islam,* pp. 19-22.

Llull puede ser considerado como un reflejo característico de la peculiar situación de la filosofía en la Península, donde aquélla no se agotaba en su usual perspectiva latino-eclesiástica. Si el mundo escolástico miraba con envidia hacia España para su renovación, hacía escaso sentido ir a buscar en París lo que tan al alcance de la mano ofrecían en sus escuelas árabes y judíos abrevados en fuentes mucho más puras. Yace ahí, con toda probabilidad, la razón de que su primer mentor, el ya anciano San Raimundo de Peñafort (1175-1275), le aconsejara realizar sus estudios en su isla natal y no en París, como era su primera intención [18]. Aunque se carezca de datos precisos en el punto en que más serían de desear, Llull se perfila ante la posteridad como el más logrado fruto de esa otra enseñanza alternativa o semiclandestina a que se ha venido haciendo aquí más de una referencia. Lo caprichoso, fragmentario o superficial de muchas doctrinas lulianas, lo mismo que tantos geniales destellos, arraigan probablemente en un subsuelo de aprendizaje aleatorio, incompleto y tomado de viva voz. Todo lo relativo a esta básica experiencia intelectual ha sido, sin embargo, un secreto a voces y deliberadamente puesto a un lado desde aquellos mismos días, conforme a la habitual conspiración de silencio que envolvía a las aportaciones semíticas, precisamente por haber sido fundamentales. El propio Ramón Llull prefería llamarse ignorante iluminado por Dios con un don milagroso para entender la lengua arábiga. Su sensibilidad religiosa arrastra fuerte herencia musulmana, con una clara inspiración sufí que supo teñir hábilmente de franciscanismo radical y hasta le condujo a convertirse en una especie de «sufí cristiano» [19], según confiesa por boca de su *alter ego* Blanquerna. Así como su religiosidad se muestra teñida de este popularismo sufí, su teología se halla directamente

[18] Jocelyn N. Hilgarth, *Ramon Llull and Lullism in the Fourteenth-Century France* (Oxford, Clarendon Press, 1971), p. 6. Concuerda en esto A. Bonner, «Ramon Llull and the Dominicans», p. 381. Consideración adicional podría ser aquí la de Robert Pring-Mill: «Penyafort wisely dissuaded him from going to Paris, where his age and lack of fluent Latin would have brought him to ridicule, so he studied in Majorca itself» («The Lullian *Art of Finding Truth*: A Medieval System of Inquiry», *Catalan Review* 4 [1990], 55-67 [p. 59]).

[19] Tesis básica de Julián Ribera en su clásico estudio sobre «Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio», *Homenaje a Menéndez Pelayo,* 2 vols. (Madrid, 1899), II, 191-216 (p. 198).

tomada en gran parte de autores árabes como Algacel y sobre todo Ibn al-'Arabī en su teoría de la iluminación [20].

Conocía Llull de primera mano la complejidad del mapa intelectual islámico. Sabía bien de los filósofos naturales y veía soñadoramente en ellos una gran oportunidad para la fe cristiana:

> Ab gran compassió e dolor Fe respòs a son frare, e recomptà tota la manera segons la qual era anada entre los sarraïns, ni con havia atrobats hòmens molt savis en filosofia, qui descreen en los articles dels sarraïns e no volien rebre auctoritats de sants ni volien haver creença.
>
> —E per açò ma sor Veritat e jo veim a vós, que dejats anar a ells mostrar, pero raons necessàries, veritat; e que de l'error en què son, los tragats, per tal que Déus sia conegut e amat per ells, e que a mi sien alleujats mos marriments [21].

Aunque aborreciera a los averroístas y paradójicamente luchara toda su vida por la extinción del Islam, no le importó pagar un alto precio por la revuelta naturaleza de sus fuentes y lo improvisado de su preparación técnica. Es obvio que era en el fondo un navegante a todos los vientos, un aventurero del intelecto que tuvo la suerte de vivir una época de aperturas, sin sentirse aherrojado por ningún temor a la heterodoxia, conforme a un escenario destinado a cambiar a vuelta de pocos años. De momento, la presencia del sabio mallorquín causaba en los medios eclesiásticos más desconcierto que repulsa y su *Desconhort* (1295) recoge su amarga reflexión sobre una vida pasada en estériles trabajos. Medio siglo después de su muerte el inquisidor Eymerich entresacaba de sus obras alrededor de 500 pasajes heréticos [22].

[20] Su utilización de Ibn al-'Arabī fue seminalmente estudiada por Miguel Asín, «Mohidín», *Homenaje a Menéndez Pelayo,* 2 vols. (Madrid, 1899), II, 216-256. Para las relaciones con el pensamiento judío, José M. Millás Vallicrosa, «Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala», *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona, CSIC, 1960), 259-270. También R. P. Gómez Nogales, «Ibn 'Arabī, eslabón cultural entre el mundo árabe y la cultura de Occidente». Oportunas consideraciones sobre el tema por María Rosa Menocal, «Love and Mercy at the Edge of Madness: Ramon Llull's, *Book of the Lover and the Beloved* and Ibn Arabī's 'O Doves on the Arak and the Ban Trees...», *Catalan Review* 4 (1990), 155-197.

[21] *Llibre de Evast e Blanquerna,* p. 114. Véase Cerulli, *Il «Libro della scala»,* p. 486.

[22] L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science,* II, p. 864. Defiende en esto a Llull M. Menéndez Pelayo, que califica tales censuras de «meras cavilaciones de Eymerich, a quien cegaba el odio (*Historia de los heterodoxos españoles,* I, p. 545). También Leopoldo Eijo Garay, «La supuesta heterodoxia del Bto. Llull», *Estudios Lulianos* 12 (1968), 5-19. Sobre Ni-

Ramón Llull y el rey Sabio han sido comparados más de una vez [23]. Saltan a la vista, en primer término, sorprendentes simetrías en el terreno literario. Tanto uno como otro pueden ser hermanados en cuanto trovadores de la Virgen [24] y ambos capacitan precozmente a sus vernáculos en cuanto lenguas de cultura. Si no exactamente «creador» de la prosa catalana en el mismo sentido alfonsí, sí es Llull en cambio su máximo clásico de todos los tiempos. Así como don Alfonso dedica su prosa a la historia, el derecho y la ciencia, Llull la encamina hacia la especulación teológica, la filosofía y el deliquio místico. Sobre el plano filosófico tuvieron también ambos un mismo decisivo encuentro con el aristotelismo [25]. En lo personal compartieron también, de cara a su época, un cierto sino de incomprendidos o semifracasados, que siglos posteriores transformaron después en aureola de gloria. Si el espíritu alfonsí no penetró para nada en las escuelas o *studia arabica* de los dominicos, menos aún lo hizo el luliano, a pesar de su coetaneidad y cercanía geográfica. Tenaces hasta el empecinamiento, eran indiferentes a cuanto no fuera el compromiso con la gran meta de orden inmediato y pragmático que desde el primer día se habían impuesto. Llull busca la conversión definitiva de los infieles con el mismo ahínco que el rey castellano pone en la capacitación intelectual de su «España». No hay eviden-

colás Eymerich y su antilulismo, Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española,* p. 170. Enjuiciamiento más equilibrado de la cuestión en A. Bonner, «Ramon Llull and the Dominicans», p. 390.

[23] Aparte del citado estudio de R. Piña Homs, véase Hillgarth, *Los reinos hispánicos,* pp. 254 y ss., «The Attitudes of Ramon Llull and Alfonso X of Castile to Islam», *Actas del V Congreso internacional de filosofía medieval,* 2 vols. (Madrid, Editora Nacional, 1979), II, 825-830. Anteriormente, Américo Castro: «Lo mismo que en la legislación de las *Partidas* de Alfonso X conviven jurídicamente las tres religiones, así conviven también éstas en el intelectualismo ensoñador de Ramón Llull, siguiendo el modelo de Yehudá ha-Leví en el *Cuzari.* En Alfonso X se convierte en objetividad jurídica, muy castellana, lo que en el mallorquín se vuelve entusiasmo lírico y cordial, porque así tenía que ser históricamente» (*España en su historia,* pp. 201-202).

[24] Sobre el abordaje más conservador de Llull a los temas marianos, David J. Viera, «Exempla in the *Libre de Sancta Maria* and Traditional Medieval Marian Miracles», *Catalan Review* 4 (1990), 221-231.

[25] «Tanto Alfonso X como Ramón Llull serán sensibles al impacto aristotélico, y acusarán... la problemática de la representación política y de la resistencia al poder establecido, bajo los mismos esquemas» (R. Piña Homs, *Alfonso el Sabio y Ramón Llull,* p. 46). Giulio Bonafede, «La condanna di Stefano Tempier e la *Declaratio* di Raimondo Lullo», *Estudios Lulianos* 4 (1960), 21-44.

cia de que se conocieran nunca personalmente [26], aunque es casi imposible que no llegaran a estar informados de sus respectivas tareas. Si Llull cristianiza la figura del sufí, don Alfonso hace lo mismo con la de un califa, y ni el uno recuerda al doctor escolástico ni el otro al guerrero cruzado [27].

No faltan a su vez, dentro de este amplio cuadro, algunas divergencias significativas. Las más notables de éstas atañen al campo primario de la sensibilidad, lírica y soñadora en Llull, objetiva y analítica en don Alfonso, extremos en los que ha querido verse un reflejo de los respectivos arraigos vitales de Aragón y de Castilla [28]. Llull hace suya, en un grado exquisito, la actitud literaria de desborde personal que tanto se le resistía al rey Sabio. Repite con ello a mayor pero aún más depurada escala la apertura de Jaime I hacia la intimidad de la persona, que en él se ha vuelto líricamente reflexiva y de donde, a su vez, procederían la proclividad a la narración ensoñada y utópica, el tono confesional y el universo visto a través del amor. Su filosofía, llena de lagunas tanto en lo latino como en lo arábigo y asediada de insuficiencias, funciona dentro de lo que en realidad es un curioso plano de vulgarización [29], pero un tipo de ésta que, a su vez, habría que llamar «superior» y fuertemente creadora.

Por contraste con la obra alfonsí, Llull no se interesó en la historia y se mantuvo siempre en el laboreo de la narrativa con su *Blanquerna* y más aún con su *Libre del besties,* eco directo de la ficción moralizante del *Calila e Dimna.* Aun así, la mayor diferencia entre ambos radica a las claras en la orientación de Llull hacia la filosofía, junto a la del rey Sabio hacia la ciencia. Aunque harto convencido de la utilidad de aquel tipo de conocimientos, escribiera también el ma-

[26] R. Piña Homs prefiere suponer, sin prueba, que se conocieran en alguno de los encuentros de Jaime I con su yerno. Más aún, el Emperador de Blanquerna, autor de canciones a la Virgen, podría ser un retrato de Alfonso el Sabio y sus *Cantigas* (*Alfonso el Sabio y Ramón Llull,* p. 34).

[27] J. N. Hillgarth, «The Attitudes of Ramon Llull and of Alfonso X of Castile to Islam», p. 829.

[28] Así A. Castro: «Cuando los castellanos aún se abstenían de imitar consciente y literariamente el subjetivismo religioso y lírico del Islam, y evitaban así la confesión personal, este arrebatado mallorquín se situó al nivel de los enemigos que intentaba convertir» (*España en su historia,* p. 269).

[29] La astronomía de Llull «parece tener unas raíces populares y estar desconectada de la astronomía árabe culta sobre la que se fundamentan los autores alfonsíes» (J. Samsó, *Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena,* pp. 15-16).

llorquín un *Tractat d'astronomia* para uso popular, no era ésta el foco polarizador de sus esfuerzos. Aunque lo declare escrito para apartar a los príncipes de la superstición astrológica, no deja de ser tan judiciario como el que más [30]. Nada mejor para comprender la mentalidad anticipadamente moderna del rey Sabio, obsesa siempre por la exhaustividad y la exactitud que su época jamás podrían darle, que su comparación con el descuido e improvisación de este otro tipo de sabio de andar por casa representado por Llull [31]. El contraste, sin embargo, tiene de nuevo su trastienda, pues este último era técnicamente también un filósofo para su época y la ciencia constituía una prioridad sólo de momento retrasada para Aragón, donde había de tomar auge en el siglo siguiente. No muy lejos de Llull y no menos protegido por Jaime I y sus sucesores andaba el abiertamente heterodoxo Arnaldo de Vilanova († 1312?), figura clave para el afianzamiento de la medicina árabe en Occidente, además de astrólogo interesado en el aspecto de la relación entre las estrellas y la salud de los hombres [32]. Tampoco se salvó Llull de la dudosa fama de astrólogo y alquimista, pues no dejaba de poseer conocimientos en la materia, si bien incluso allí teñidos de ese matiz de ensoñación y búsqueda de lo imposible que eran su sello más personal [33]. Su lógica divisaba una epistemología respaldada por la belleza visual y geométrica de lazos y polígonos estrellados, garantes por sí solos de verdades alcanzadas sin mayor esfuerzo mediante aquella especie de

[30] Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull,* p. 71. Llull responde en esto al nivel más inferior de una astrología elemental y divulgadora, del mismo tipo que la representada por el *Libro de las cruzes* en la recensión alfonsí. Véase Julio Samsó, «Notas sobre la astrología de Llull», *Estudios Lulianos* 25 (1981-1983), 199-220. «Tres reyes magos», p. 116.

[31] Mark D. Johnston subraya su terminología superficialmente adaptada de la escolástica, uso de compendios, digresiones moralizantes, sus citas de individuos y no de obras, lecturas improvisadas y cuanto por este camino señala en *The Spiritual Logic of Ramon Llull* (Oxford, Clarendon Press, 1987), pp. 2, 5, 8, 11.

[32] Véase el capítulo que le dedica L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science,* II, capítulo 68. Sobre su creencia en una medicina astrológica de claras raíces árabes, pp. 847 y 855. D. Urvoy, *Penser l'Islam,* pp. 99 y 160. Para su antiescolasticismo, T. y J. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española,* I, capítulo 5. Sus aspectos religiosos fueron clásicamente estudiados por M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos,* I, pp. 479 y ss.

[33] Su peculiar combinatoria incluye conexiones con la talismánica y sellos astrológicos (p. 161). L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science,* II, p. 868. La cercana además de profunda implantación luliana de una serie de apócrifos es expuesta por Michela Pereira, «Lullian Alchemy: Aspects and Problems of the Corpus Attributed to Ramon Llull (XIV-XVII Centuries)», *Catalan Review* 4 (1990), 41-54.

«astrolabios del raciocinio» [34]. Derivaba por este lado de los abstrusos simbolismos de la Cábala, así como de la idea fija, a medio camino entre la visión matemática del mundo y la fantasía de las *Mil y una noches,* de una prodigiosa «máquina de pensar» de previa circulación, como de costumbre, en medios arábigos [35]. Más que el gran sistema doctrinal al que dedicó sueños y esfuerzos, se hallaba Llull destinado a legar un rico haz de anticipaciones, metas y desafíos aprovechados después por Nicolás de Cusa, Leibniz, el idealismo hegeliano, la lógica matemática y la novísima ciencia de los ordenadores. Todo ello tan único y tan desusado como las condiciones culturales del mudejarismo que le permitiera aparecer ante la posteridad como *Christianus arabicus: praecursor philosophiae temporis resuscitarum litterarum* [36].

El rey Sabio y Llull son claramente hijos de una época. Cabría incluso hablar de un mismo momento vagamente «generacional», que igualaría al segundo (en realidad más joven) en la experiencia algo más tardía del mudejarismo aragonés. Ambos son grandes optimistas, asentados en la misma actitud intelectual de una España que se cree capacitada para marchar hacia adelante por cuenta y caminos totalmente propios. Aunque «universales», fueron uno y otro todo lo contrario de «europeizantes» estampillados y no vacilaron en identificar dicha vía de peculiaridad cultural hispana con la oportunidad histórica de un fecundo humanismo de signo a la vez occidental y semítico. Por encima de grandes diferencias de origen, formación e intereses, el rey Sabio y el doctor iluminado son la misma clase de eslabones vivientes entre lo semítico y lo cristiano, según fórmula que sólo se hacía viable en la básica experiencia de aquella España única, a la vez «fronteriza» y «eslabón entre la Cristiandad y el Islam».

[34] Denominación de L. Eijo Garay, «La supuesta heterodoxia del Bto. Llull», p. 12.

[35] Dominique Urvoy relaciona este aspecto del pensamiento luliano con el cabalismo y las tendencias esotéricas del sufismo (*Penser l'Islam,* p. 111). Según la misma investigadora, la idea concreta de una «máquina de pensar» había sido ya esbozada por un cierto al-Sabtī (p. 162). Thorndike relaciona a su vez dicha idea con la pervivencia de ideas pitagóricas, (*A History of Magic and Experimental Science,* II, p. 865). El mismo Ibn al-'Arabī había expuesto mediante figuras geométricas su complicada cosmogonía (Gómez Nogales, «Ibn al-'Arabī, eslabón cultural entre el mundo árabe y la cultura de Occidente», p. 34).

[36] Charles H. Lohr, «Christianus arabicus cuius nomen Raimundus Lullus». *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31 (1984), 57-88 (p. 79).

FORTUNA Y LÍMITES CRONOLÓGICOS DEL CONCEPTO CULTURAL ALFONSÍ

Por encima de lagunas y vicisitudes adversas a su terminación, como las encontradas por el monarca en sus últimos años, el concepto cultural alfonsí deberá considerarse como un gran experimento coronado en su conjunto por el éxito. En cuanto tal impartió un sabor propio y de altura a la baja Edad Media peninsular. La promulgación de las *Partidas,* tras casi un siglo de sorda oposición nobiliaria, por el Ordenamiento de Alcalá de 1348 puede valer en esto como un hito simbólico.

A título de logro definitivo, su contribución al desarrollo de la lengua permanece básica hasta el día de hoy. La obra ingente del rey Sabio desequilibró para siempre en favor del vulgar la ecuación de poder entre éste y el latín, lo mismo que la del castellano respecto a los demás dialectos iberorrománicos. Aunque haciendo de dómine gruñón, no le faltaban motivos al padre Juan de Mariana para culpar a don Alfonso del perpetuo descaecimiento de latinidad que los tiempos no habían conseguido remontar en España:

> Primus Hispaniae Regum vendendi atque pacificendi vulgari Hispanorum lingua potestatem concessit, ejus linguae nimirum quae rudios erat, excolendae locupletandaeque studio; sacras Bibliorum libros in maternam linguam vertendos curavit. Ex eo tempore in regiis diplomatibus ac publicis tabulis Latina lingua, cujus antea usus erat desii usurpari: unde pudenda litterarum ignoratio in nostram gentem atque utrunque ordinem invasit [1].

Llevaba razón (*su* razón) por cuanto la cultura creadora se realizó en adelante casi por completo en castellano, ajena a los ámbitos

[1] *Historiae de rebus Hispaniae,* p. 104.

universitarios no eclesiásticos, abierta hacia Oriente y con amplia participación semítica, destinada a transformarse en judeoconversa en una etapa posterior.

La ciencia, en particular, no conoció en España otra lengua, y el modelo alfonsí, rodeado en esto de dificultades para su continuación en Castilla, emigró durante el siglo XIV a un Aragón de aspiraciones mediterráneas. Jaime II y Alfonso IV se interesaron por la astronomía, pero es sobre todo Pedro IV quien de un modo patente continúa el modelo alfonsí, con la elaboración de nuevas tablas astronómicas y un gran avance en materia de cartas e instrumentos náuticos, a base de los conocimientos y recursos humanos de las comunidades judías de Mallorca [2].

A pesar de su carácter pre-nacional y centrípeto, es posible vislumbrar cómo el impacto de la obra alfonsí no se limitó del todo a España. Demostraba ésta en un momento crítico la viabilidad de una alternativa cultural hasta entonces insospechada y que sin duda ayudó de modo callado a la gran puesta en marcha de las literaturas vernáculas de Occidente. Hacía presente al mundo románico la eficacia con que el vulgar podía funcionar como lengua de cultura y se ha señalado por eso hasta qué punto su ejemplo no debió pasar desapercibido para Dante y otros discípulos de aquel gran admirador del rey Sabio que fue Brunetto Latini [3].

Para España, y de un modo más inmediato, el concepto alfonsí se mostró funcional y capaz de atender a sus básicas necesidades por un largo tiempo. Tanto la lengua vernácula como las razones que aconsejaban su abrazo hicieron posible una tarea común profundamente integradora del quehacer intelectual de todos los habitantes de sus reinos. Ocurría esto en nivel profundo que, aun sin proponérselo, extendía también la influencia latino-eclesiástica al

[2] G. Beaujoan, *La science en Espagne au XIVe et XVe siècles,* pp. 14-17. José M. Millás Vallicrosa, «En torno a las tablas astronómicas del rey Pedro IV de Aragón», *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española,* 279-285. J. Vernet, «Alfonso X y los orígenes de la astrologia hispánica», p. 13. Puesta al día y ampliación bibliográfica en Samsó, *Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena,* pp. 15-16.

[3] «I strongly suspect that Alfonso el Sabio's decision to stress vernacular writing, which was unusual in this period, influenced Latini's similar choice and, in turn, Dante's» (Holloway, «Alfonso el Sabio, Brunetto Latini, and Alighieri», p. 480). Niederehe encuentra anticipadas por Alfonso X las ideas expuestas por Dante acerca de la lengua en su *De vulgari eloquentia (Alfonso el Sabio y la lingüística de su tiempo,* p. 83).

hasta entonces impenetrable medio hispano-hebreo, y ahí está el caso de algún poeta judío que actualiza en su obra los discursos más reconocibles del mester de clerecía [4]. No importa admitir que las posibilidades distaron de realizarse en un cien por cien y que algunos aspectos fundamentales, como el de aquel Estudio sevillano, se frustraron sin dejar el menor rastro. Disensiones civiles, crisis económicas y agitadas minorías conspiraron contra la continuidad del proyecto aún incompleto, pero aun así no dejó de trabajarse en el mismo bajo el reinado de Sancho IV, monarca de no pequeñas capacidades y cuya persona podría considerarse «un puente literario» [5] entre el rey Sabio y su sobrino don Juan Manuel. La obra histórica continuó, como se sabe, a base de retazos previos y bajo una amplia claudicación al espíritu juglaresco. Lo cual, si bien supone en lo estricto una decadencia, no dejó de contribuir positivamente a la obra narrativa de don Juan Manuel [6].

A modo de una verdadera prueba de fuego, el concepto alfonsí se mostró, tanto en sus aspectos técnicos como en sus modelos de interacción Oriente-Occidente, el más fértil suelo para una verdadera generación de clásicos, llamada a florecer en el siglo siguiente. Fue al reelaborar y completar la obra histórica alfonsí y el *Libro de la caza* como don Juan Manuel echó los cimientos de su propia obra literaria [7]. Bajo una perfecta comprensión de los parámetros de la lengua y estilo alfonsíes, don Juan Manuel los consolidaba con una mirada no menos atenta a la etapa anterior de traducciones de la ficción didáctica oriental. Su novelística iba a mostrarse capaz de construir sobre el legado técnico de ésta para llevar por vez primera a una lengua vulgar el sentido de la ambientación, el análisis de las motivaciones humanas y el manejo decididamente artístico del hilo

[4] Aviva Doron, «*Dios, haz que el rey se apiade de mí.* Entrelazamiento de lo sacro y lo profano en la poesía hebrea-toledana en el trasfondo de la poesía cristiano-española», *Sefarad. Homenaje al Prof. Pérez-Castro,* 46 (1986), 151-160.

[5] Richard P. Kinkade, «Sancho IV: puente literario entre Alfonso el Sabio y Juan Manuel», *PMLA* 87 (1972), 1039-1051.

[6] D. Catalán Menéndez Pidal, «Poesía y novela en la historiografía castellana en los siglos XIII y XIV», 424-426.

[7] Diego Catalán Menéndez Pidal, «Don Juan Manuel ante el modelo alfonsí: el testimonio de la *Crónica abreviada*», *Juan Manuel Studies,* ed. I. Macpherson (Londres, Tamesis Books, 1977), 17-51.

narrativo [8]. Por lo demás, su proclamado respeto a los dominicos no detrajo nunca de su cercanía a judíos ni a la lengua y cultura arábigas, asimiladas tanto a través de lo libresco como en la vida cotidiana y hasta en episodios de estrecha alianza política. Más aún, no se sentía ligado ni en esto ni en ningún otro aspecto a ninguna postura forzada por un apriorismo religioso. Entre moros y cristianos sólo media para el ambicioso Infante el problema de una usurpación territorial inaceptable para éstos [9]. Y por su parte, no hubiera deseado más que poder derogar la ley que le impedía nombrar como albacea a su fidelísimo médico judío. Su alto sentido de la ortodoxia no le echaba de ningún modo a los pies de los representantes de la Iglesia, y para él las enseñanzas morales de ésta habían de ceder *de facto* a las imposiciones ineludibles de la política y de los estilos caballerescos. Como advirtió María Rosa Lida, «apenas podría mentarse autor didáctico medieval que muestre más despego que don Juan Manuel a la venerada antigüedad grecorromana ni menos gana de lucir su sa-

[8] El orientalismo de don Juan Manuel viene siendo objeto de sucesivas evaluaciones críticas, si bien se echa todavía de menos su estudio de conjunto por parte de un arabista. Véanse los estudios parciales A. R. Nykl, «Arabic Phrases in *El conde Lucanor*», *Hispanic Review* 10 (1942), 12-17. José María Castro y Calvo, *El arte de gobernar en las obras de don Juan Manuel* (Barcelona, 1945), pp. 99 y 105. Diego Marín, «El elemento oriental en don Juan Manuel: síntesis y revaluación», *Comparative Literature* 7 (1955), 1-14. Sus conexiones con la narrativa didáctica del siglo anterior son subrayadas por María Rosa Lida, «Tres notas sobre don Juan Manuel», *Estudios de literatura española y comparada* (Buenos Aires, Eudeba), 92-133 (p. 104). Su cimentación sobre una cuentística hispano-oriental fuertemente unitaria queda adecuadamente expuesta por R. Marsan en su *Itinéraire espagnol du conte médiéval.* Por el mismo camino se orientan Germán Orduna, «El *exemplo* en la obra literaria de don Juan Manuel», *Juan Manuel Studies,* 119-147, y Cecilia Walhead Munuera, «Three Tales from *El Conde Lucanor* and Their Arabic Counterpart», *Juan Manuel Studies,* 101-117. Múltiples aspectos de la utilización de dicho legado oriental por don Juan Manuel son también mencionados a lo largo del estudio de M. J. Lacarra, *Cuentística medieval española.*

[9] Dicha tesis, formulada en el *Libro de los estados,* fue inicialmente puesta de relieve por A. Castro, *España en su historia,* pp. 198-199. «Para Alfonso el Sabio y su discípulo don Juan Manuel, el moro aparecía como un rival político que había que vencer y no como un enemigo religioso que hubiese que exterminar» (p. 202). Puntualizado después por Diego Catalán: «En España se concebía la Reconquista como una guerra nacional de recuperación de la que no había que excluir ninguna de las normas caballerescas que, como derecho de gentes, regían la guerra entre cristianos» («Ideales moriscos en una crónica de 1344», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 7 [1953], 570-582 [p. 582]). También V. Cantarino: «Así nace en la Península una espiritualidad entre los dos polos de pragmatismo tolerante y fanatismo religioso político. Un ejemplo... de esta actividad ambivalente de coexistencia de religiones... rozando ya líneas divisorias de un concepto de nación que se divide de acuerdo con la religión que se profesa, nos lo ofrece el infante don Juan Manuel» (*Entre monjes y musulmanes,* p. 199).

ber de clerecía» [10]. Nadie menos «clérigo» en cuanto a personalidad literaria y cultura que don Juan Manuel, hombre totalmente comprometido con el secularismo de su tío el rey Sabio, al que se creía personalmente ligado por una legitimidad carismática que, a su vez, convertía en usurpadoras a las cabezas dinásticas de su época.

Juan Ruiz, arcipreste de Hita, representa la máxima realización de las posibilidades que el concepto cultural alfonsí podía dar de sí por el camino de esa síntesis cristiano-oriental que sólo cabe llamar hoy mudéjar. El maravilloso arcipreste supone, a la vez, un ejemplo supremo de la simultánea erosión y acomodo que ante dicha realidad ha de efectuar el concepto cultural de la clerecía. Nacido probablemente en la España musulmana, su inserción en la sensibilidad literaria y cultura popular andalusí ha sido objeto de largo y aún no acabado estudio [11]. La crítica aborda de continuo nuevas facetas de su orientalismo, cual la recientemente inaugurada en torno a su familiaridad con ideas averroístas acerca de la sexualidad, a modo de una dialéctica interpuesta entre el nacimiento y la muerte de los seres humanos [12].

[10] «Tres notas sobre don Juan Manuel», p. 111.

[11] La iniciación de esta importante vía de encuesta correspondió a Américo Castro en el capítulo IX, «El *Libro de buen amor* del Arcipreste de Hita», de *España en su historia*. Importantes aspectos orientales son sacados a luz por los estudios de Jaime Oliver Asín, «Historia y prehistoria del castellano *alaroza*», *Boletín de la Real Academia Española* 30 (1950), 389-421, «La expresión *ala ud* en el *Libro de buen amor*», *Al-Andalus* 21 (1956), 212-214. La dependencia o conexión con modelos o géneros orientales fue robustecida por María Rosa Lida de Malkiel en sus «Nuevas notas para la interpretación del *Libro de buen amor*», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 13 (1959), 17-82. Replantea los mismos problemas Ana M. Rambaldo, «El *Libro de buen amor* y las makamas árabes hipano-hebreas», *Sefarad* 40 (1980), 141-145. Sobre inspiraciones orientales de su teoría del amor, Francisco Márquez Villanueva, «El buen amor», *Relecciones de literatura medieval* (Universidad de Sevilla, 1977), 47-73. Luce López-Baralt, «Juan Ruiz y el Seyj Nefzawi "elogian" a la dueña chica», *La Torre* (nueva época) 1 (1987), 461-472. La coexistencia en Juan Ruiz de aspectos cristianos e islámicos es puesta de relieve por Julio Rodríguez Puértolas, «Juan Ruiz, hombre angustiado», *Actas del I congreso internacional sobre el Arcipreste de Hita* (Barcelona, Seresa, 1973), 350-362. También Juan Martínez Ruiz, «La tradición hispano-árabe en el *Libro de buen amor*», *Ibid.*, 187-201. Bibliografía de las controversias en torno a las tesis orientalistas en Humberto López Morales, «La estructura del narrador en el *Libro de buen amor*», *ibid.*, 38-50 (p. 38).

[12] La presencia de inconfundibles ideas averroístas (o radicalmente aristotélicas, que es decir lo mismo) en lo relacionado con la sexualidad humana ha sido señalada por Francisco Rico «"Por aver mantenencia". El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*», *Libro homenaje a José A. Maravall* (Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1986), 271-297. Se amplifica el campo de aplicación de las mismas en Francisco Márquez Villanueva, «El Carnaval de Juan Ruiz», *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica. Homenaje a Francisco López Estrada* 6 (1987), 177-188.

Figuras como Juan Ruiz y don Juan Manuel no se comprenden, a pesar de su talla, sino alzadas sobre unos hombros de confirmada dignificación del vulgar y de intercambios orientales aceptados en un plano de completa normalidad. Es la época cuando los reyes castellanos imitan al rey Sabio en construirse alcázares de estilo granadino y cuando las modas orientalizantes alcanzan su punto más alto. Los mismos monasterios recurren ahora a la falsificación de crónicas de fabulosos autores moros cuando desean prestigiar alguna patraña histórica para el propio provecho [13]. La historiografía se identifica por la vía más normal con el punto de vista «mudéjar» de las obligaciones de orden superior entre hombres de las diversas leyes [14]. El auge y aceptación de la ciencia oriental y de sus conocedores continúa bien asentado: *maestros naturales* o *sabios naturales* significan lo mismo que *astrólogos* o *estrelleros* en la lengua popular de Juan Ruiz [15]. Las bibliotecas eclesiásticas de la región toledana rebosan ahora de traducciones científicas y filosóficas [16]. Se ha llegado a un momento en el que cierto conocimiento y curiosidad activa por la lengua y cultura arábigas ha debido ser un hecho más común que al contrario entre personas de alguna inclinación intelectual. Al filo del siglo XIV el arcediano de Madrid Ferrand Martínez, cuasi colega de Juan Ruiz, pero en todo opuesto a él por su severidad puritana, llena su *Caballero Zifar* de una onomástica de extraño simbolismo basado en el árabe, dando al parecer por supuesta la capacidad de muchos de sus lectores para decodificarla [17].

[13] El monasterio burgalés de Cardeña renueva a fines del XIII una larga tradición de este carácter en torno a la figura del Cid Ruy Díaz. Véase P. E. Russell, «San Pedro de Cardeña and the Heroic History of the Cid», *Medium Aevum* 27 (1958), 57-79, y D. Catalán Menéndez Pidal, «La *Estoria de los reyes del señorío de África* del maestro Gilberto o Sujulberto: una obra del siglo XIII perdida», *Romance Philology* 17 (1963-1964), 346-353.

[14] D. Catalán Menéndez Pidal, «Ideales moriscos en una crónica de 1344».

[15] Nicolás E. Álvarez, «Las *Siete partidas* alfonsíes y el apólogo astrológico del *Libro de buen amor*», *Crítica Hispánica* 4 (1982), 97-110 (p. 101). Luce López-Baralt, «Sobre el signo astrológico del Arcipreste de Hita», *Huellas del Islam en la literatura española* (Madrid, Hiperión, 1985), 43-58.

[16] José M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo.* Acerca de la biblioteca aportada por el arzobispo don Sancho de Aragón, Manuel Alonso Alonso, «Bibliotecas medievales de los arzobispos de Toledo», *Razón y Fe* 133 (1941), 249-309.

[17] Cuestión estudiada por James F. Burke, «Names and Significance of Etymology in the *Livro del cavallero Cifar*», *The Romanic Review* 59 (1968), 161-173.

La situación intelectual de la baja Edad Media constituye un mapa de anomalías respecto al Occidente peninsular. Hasta mediados del siglo XIV no hubo un teólogo escolástico que enseñara en una universidad castellana [18]. Si bien nada de esto ofrece, en rigor, ninguna novedad, es todavía preciso recordar que no se ha acabado aún de lanzar una red de inteligibilidad sobre ese otro gran «fecho» mudéjar [19] a que claramente ha abierto paso en las letras el concepto cultural alfonsí. La literatura castellana ha conocido durante los siglos XIII y XIV todo el vigor del fenómeno aljamiado, cuando el *Poema de Yúsuf* ajusta la historia islámica del casto José a modelos del mester de clerecía. Opuesto en la sensibilidad lo mismo que en un plano técnico, el rabí don Sem Tob abrirá la vena de su sombrío racionalismo y proyectará su mestizaje literario hasta el intento de aclimatar la versificación hebrea en un medio románico [20].

Todo esto por lo demás a un precio, pues ha también de verse como fenómeno solidario de una serie de fundamentales ausencias todavía no valoradas en cuanto tales por la crítica. Factores de decisivo bulto en lo que cabría llamar el «gótico internacional» de la literatura se hallan, en cambio, casi del todo eclipsados en su llegada a España. Lo mismo que anteriormente se había realizado una escasa contribución a la latinidad del siglo XII, Castilla va ahora a desconocer la lírica culta de signo cortés hasta fines del siglo XIV, «cuando

[18] Fraker, «A Hermetic Theme in the *General estoria*», p. 268.

[19] Encajan oportunamente aquí las observaciones de G. Guastavino acerca de la ausencia de un concepto adecuado del mudejarismo literario: «Il est étonnant de voir que les spécialistes de notre littérature, même les plus ilustres, ne captent généralment pas la signification des ouvrages mudéjares, en les incluant dans les caractères propres du courant générale de notre littérature... On peut se demander si le mudéjar correspond à un climat spirituel, concret et determiné. N'aurait-il pas eu une incidence tout aussi vaste et profonde dans la vie et la culture médievale espagnole? La réponse ne peut être qu'affirmative» («A propos du sens et des dimensions sociales du concept *mudéjar* hispano-árabe», *Revue d'histoire mahgrebine* 3 [1975], 19-26 [p. 23]). El concepto de mudéjar debería entonces cubrir buena parte de la producción literaria de los siglos XIII y XIV, incluyendo el *Poema de Yúsuf, Libro de buen amor, Conde Lucanor, Cantigas* alfonsíes, *Libre de Amich e amat,* etc. (pp. 24-25). Para la restringida noción predominante véase Francisco López Estrada, «El mudejarismo literario», *Introducción a la literatura medieval española* (Madrid, Gredos, 1966), pp. 133-134.

[20] «Los proverbios hebreos de Sem Tob... están repletos de ejemplos de la prosodia tradicional semítica incorporada al español» (Sanford Shepard, «La dicción semítica» en su edición de Sem Tob, *Proverbios morales* [Madrid, Castalia, 1985], p. 33).

ya se hallaba en desuso en los demás países europeos» [21]. En la misma línea de sorpresas, no hay apenas tampoco penetración de la materia artúrica [22], lujuriante en todas partes y a menudo también lujuriosa, pero en un sentido cerebral muy alejado y hasta contrario a la explícita sensualidad de los modelos hispanoárabes. En otra extraña ruptura, tanto la predicación como el teatro sacro (entonces géneros casi gemelos) arrastran una presencia lánguida e incomparable en calidad ni abundancia con sus paralelos ultrapirenaicos. Hechos en sí tan anómalos y que reclamarían una profunda reflexión crítica, continúan siendo puestos, sin embargo, a cuenta de meras curiosidades o datos de orden accidental, y no como aspectos funcionales de una honda peculiaridad literaria hispana a lo largo del medievo. Aunque en este momento todavía distemos de poder dar razón de ellos con todo el rigor que sería deseable, no pueden ser disociados de un concepto que ha empezado por concebir la lengua castellana como propiedad común y terreno de encuentro para toda actividad intelectual, con independencia de religiones ni etnias.

El concepto cultural alfonsí conoció su máxima realización en el firme sello que, impuesto desde un principio a la lengua, marcó para siempre su rumbo y se halla todavía con nosotros. No es difícil de señalar, en otro plano, su gran momento de crisis, que claramente sobreviene con el cambio dinástico de 1369. Con la muerte de Pedro I en Montiel declina el gran siglo mudéjar, en que pensamiento, literatura y política transcurren bajo una compleja red de mutuas aculturaciones entre Oriente y Occidente. Marcaron éstas con una personalidad única a casi toda humana realización o forma de vida en España. Llevando a su extremo un concepto político de esa clase, el monarca que allí muere se allega tal vez a lo peor de un modelo oriental, así como Alfonso X en cierto modo representaba lo mejor o más positivo del mismo. Los Trastámara tenderán desde entonces a fomentar una cultura de mayor normalidad europea, donde lo oriental ha de ir quedando cada vez más relegado a un segundo

[21] O. T. Impey, «La "fin amors" y sus términos en la prosa histórica de Alfonso X», p. 381.

[22] Aspecto estudiado por María Rosa Lida de Malkiel, «Arthurian Literature in Spain and Portugal», *Arthurian Literature in the Middle Ages. A Collaborative History,* ed. R. S. Loomis (Oxford, 1959), 406-418. Edwin Williamson, *The Half-way House of Fiction: 'Don Quixote' and Arthurian Romance* (Oxford, Clarendon Press, 1984), p. 37.

plano. Dicha tendencia era, con todo, profundamente conservadora, y por eso miraba hacia las formas puras de una civilización medieval que Ultrapirineos empezaba a resquebrajarse, y no hacia el dinamismo creador con que Italia buscaba y abría los caminos del futuro. Reviste así plena significación la forma como el triunfo de Enrique II, un gran «afrancesado», va seguido por el repentino deshielo y posterior inundación de la poesía cortés, un manoseado juguete ya en todas partes. Hacia las mismas fechas y conforme al peso de una tradición distinta, la corte aragonesa del maestre de Rodas don Juan Fernández de Heredia (1310?-1396) va a orientar ya su labor traductora hacia la herencia grecolatina [23] y no hacia el legado hispanosemítico.

Por lo demás, el concepto alfonsí, de tan profundo arraigo en la realidad española, no puede desvanecerse sin un largo crepúsculo. Precisamente hacia fines del siglo XIV se advierte una renovada presencia y circulación de materiales alfonsíes [24]. La autoridad del rey Sabio surge, inesperada, en los más diversos momentos y campos a lo largo del siglo XV. El prólogo de Juan Alfonso de Baena a su rico *Cancionero* reelabora muy de cerca el de la *General estoria* [25]. El latir seminal de la herencia alfonsí es todavía perceptible en la primera generación de difusos pre-humanistas del siglo XV y es casi patético verlos recurrir, por ejemplo y una vez más, a la *General estoria* acerca de la mitología grecolatina y otros conocimientos clásicos en su intento de ponerse un poco a la altura de los italianos [26]. La pequeña

[23] José Vives, *Juan Fernández de Heredia gran maestre de Rodas* (Barcelona, Biblioteca Balmes, 1927). Para su obra traductora, José L. López Molina, *Tucídides romanceado en el siglo XIV* (Madrid, Real Academia Española, 1960). Martín de Riquer, «Medievalismo y humanismo en la corona de Aragón a fines del siglo XIV», *VIII Congreso de historia de la corona de Aragón,* 2 vols. (Valencia, 1969), II, 221-235.

[24] Isabel Beceiro Pita, «La biblioteca del conde de Benavente a mediados del siglo XV y su relación con las mentalidades y usos nobiliarios de la época», *En la España medieval. Estudios en memoria de don Salvador de Moxó,* 2 vols. (Madrid, Universidad Complutense, 1982), II, 135-145 (p. 137).

[25] Textos colacionados por Francisco López Estrada, *Las poéticas castellanas de la Edad Media* (Madrid, Taurus, 1984), pp. 29-30.

[26] Carla de Nigris, «La *Comedieta de Ponça* e la *General estoria*», *Medievo Romanzo* 2 (1975), 154-164. La traducción libre de las *Heroidas* incluida en la *General estoria* continúa siendo básica, en los umbrales ya del Renacimiento, para Juan Rodríguez del Padrón (O. T. Impey, «Ovid, Alfonso X, and Juan Rodríguez del Padrón»). Véase también Margaret A. Parker, «Juan de Mena's Ovidian Material: An Alfonsine Influence?», *Bulletin of Hispanic Studies* 55 (1978), 5-17. Lo mismo cabe decir, al otro extremo, del semibufonesco compilador

corriente platónica se nutrió por casi dos siglos en gran parte a base de repertorios sentenciosos de la época alfonsí que, como de costumbre, presentaban al fundador de la Academia como otro gran astrólogo [27]. Casos como el de don Enrique de Villena muestran la pervivencia de la tradición científica oriental aun cuando ésta dejaba de ser ya productiva, así como de la creciente enemiga con que la miraban los nuevos tiempos [28]. La cátedra de astrología de Salamanca conoció en el siglo una buena época, con nombres como Nicolás Polonio, Juan de Salaya, Diego de Calçadilla, Diego Torres y Rodrigo de Vasurto [29]. España continuó siendo por bastante tiempo la tierra de la «magia» en lo que hacía a la vocación de tal vez demasiados de sus escolares: «Multos scholares de Iberia, id est Hispania, magistrari arte delusionis magicae, non autem in aliis scientibus salutaribus», dice un pseudo-Tomás de Aquino del siglo XV [30]. Sólo que ya sabemos la interesante codificación de saberes que yacía bajo el término *magia*. Bastará mirar las figuras de la bóveda del Museo Universitario para comprender lo que la astrología representaba en Salamanca durante el siglo XV [31].

Pero más decisivo aún, el nuevo concepto (en otras partes viejísimo) tampoco pudo esta vez remontarse por encima de la sempiter-

del *Cancionero de Baena,* «Baena parece ser deudor, sobre todo, de Alfonso el Sabio, cuya presencia intelectual en el siglo XV es innegable», según el juicio de Karl Kohut, «La teoría de la poesía cortesana en el Prólogo de Juan Alfonso de Baena», *Actas del Coloquio hispano-alemán Menéndez Pidal,* ed. W. Hempel y D. Briesemeister (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1982), 120-137 (p. 133). El doctor Alonso Cota, del consejo de Juan II, poseía como era de esperar las *Partidas,* pero también el *Libro del juego de axedres* (Angel J. Battistesa, «La biblioteca de un jurisconsulto toledano del siglo XV», *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid* 2 [1925], 342-351). No hay virtualmente inventarios de bibliotecas del siglo XV en que no aparezcan obras alfonsíes, según J. N. H. Lawrance, «The Spread of Lay Literacy in Late Medieval Castile», *Bulletin of Hispanic Studies* 62 (1985), 79-94.

[27] Nicholas G. Round, «The Shadow of a Philosopher. Medieval Castilian Images of Plato», *Journal of Hispanic Philology* 3 (1978), 1-36 (pp. 8-9).

[28] La adhesión de Villena a la tradición de la ciencia hispano-oriental, resumida en sus tiempos por la palabra «magia», queda puesta de relieve por Elena Gascón Vera, «La quema de los libros de don Enrique de Villena: una maniobra política y antisemítica», *Bulletin of Hispanic Studies* 56 (1979), 317-324. A mayor abundamiento, José A. Torres Alcalá «Don Enrique de Villena: historia de un mito», *Hispania* 43 (1983), 515-530.

[29] Guy Beaujoan, *Manuscrits scientifiques médievaux de l'Université de Salamanque et de ses 'colegios mayores'* (Bordeaux, Féret et Fils, 1962), p. 6.

[30] En su comentario del pseudo-Boecio *De disciplina scolarium,* ed. O. Weijers (Leiden-Köln, E. J. Brill, 1976), p. 145.

[31] Águeda María Rodríguez Cruz, *Salmantica docet* (Salamanca, 1977), p. 24.

na debilidad de sus raíces latino-eclesiásticas de siempre. Lo que se siguió en esta etapa transicional fue en realidad una crisis permanente y (frente al optimismo del período anterior) de nuevo abocada a una angustiosa conciencia de lo estrecho e insuficiente del ámbito cultural español. Curiosa situación en que el saber de tipo creador vive ligado por mucho tiempo a la presencia modélica y casi única de un solitario individuo o héroe del intelecto. En puntual relevo generacional estos hombres de excepción se llaman don Enrique de Villena (1384-1434), el marqués de Santillana (1398-1458) o bien el cordobés Juan de Mena (1411-1456), cuyas respectivas «defunciones» son lloradas, no sin motivo, como catástrofes irreparables.

Reacia a desaparecer, la vieja contextura mudéjar registra coletazos y reencarnaciones, como la del viejo *alfaquim* de tan distinguido historial en el caso de un Abraham Zacut, con su eterno peregrinar cortesano de Extremadura a Portugal, Túnez y Turquía [32]. Juglares y juglaresas de ambas religiones continúan con sus escandalosas a la vez que perdonadas promiscuidades, lo mismo en tierras de moros que de cristianos. Los romances fronterizos captan todo el sabor de un mundo híbrido, en clara cercanía a modelos, léxico y sensibilidad orientales [33]. El ex-franciscano Anselmo de Turmeda (1352-1423) realiza en árabe y en catalán una obra que responde a la típica figura del tránsfuga religioso, pero que literaria y culturalmente no hace sino ahondar en la previa tradición mudéjar, con su autobiografismo y aclimatación de modelos arábigos [34].

Continúan dándose fenómenos de profunda significación que suelen pasar ignorados para una atención crítica polarizada en torno al afán de anticipar a toda costa el albor del Renacimiento en la Península. El capítulo de las grandes traducciones continúa, como se sabe, su gran trayectoria bajo la bien probada fórmula del mecenaz-

[32] Francisco Cantera, *Abraham Zacut* (Madrid, Aguilar, 1935). El caso de Zacuto es ahora visto como un aspecto más del resurgir de la astronomía oriental en vísperas del Renacimiento (J. Samsó, *Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena*, pp. 17 y ss.).

[33] Juan Torres Fontes, «La historicidad del romance *Abenámar, Abenámar*», *Anuario de Estudios Medievales* 8 (1972-1972), 225-256. Samuel Armistead y James T. Monroe, «A New Version of 'La morica de Antequera'», *La Corónica* (194), 228-240.

[34] Miguel Asín Palacios, *El original árabe de la «Disputa del asno» contra fray Anselmo de Turmeda* (Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1914). *Autobiografia i atac als partidaris de la creu.* Introducción de Míkel Epalza, traducción de Míkel Epalza e Ignasi Riera (Barcelona, Curial, 1978).

go principesco y la insustituible actividad de judíos y moros. El mismo Juan II desea disponer en 1455 de una nueva traducción del Corán y ello da origen a la colaboración que, lejos geográficamente de España, pero en todo conforme a su espíritu de siempre, realizan el ex-cardenal Juan de Segovia y su paisano Içé de Gebir (Yçá Gidelli) [35]. El proyecto de Corán trilingüe se mostraba en manos del primero como foco de un esfuerzo por resolver, conforme al más puro ideal luliano, el problema de las diversas «leyes» *per viam pacis et doctrinae*. Es, sin embargo, la clase de lenguaje que no suena bien ni halla eco fuera de la Península. Juan de Segovia fue duramente atacado y ni siquiera pudo convencer a Nicolás de Cusa de su noble idea «quod decet potius via doctrinae quam gladio intendere ad sarracenos conversionem» [36]. Destino casi igual de amargo por distinta razón que el de su colaborador el alfaquí segoviano, cuyo código o *Breviario sunní* tomará por un camino inaudito en la historia del Islam, con su intento de cimentar la vida religiosa de los mudéjares sobre textos vernáculos, en ruptura impuesta por la realidad del desconocimiento colectivo del árabe. El castellano se muestra ahora como la única opción realista para la cultura del grupo musulmán, magnificando el caso de lo anteriormente ocurrido con los judíos respecto al hebreo y hasta cierto punto entre los cristianos con el latín. El atrevido y melancólico esfuerzo con que Içé de Gebir se despide (en fecha anterior a 1462) de la lengua sacra, en pro de una operación de salvamento del Islam español, le ha hecho padre efectivo del copioso ciclo final con que la literatura aljamiada perpetúa hasta 1609 la interacción multicultural del medievo español [37]. El vernáculo ha continuado así fiel a su misión original y de siempre, haciendo posible una vida intelectual de todos los españoles más allá de diferencias de religión y de culturas.

La inmensa recensión alfonsí continúa siendo a la callada el pan cuotidiano de la cultura y su *corpus* historiográfico permaneció váli-

[35] Estudios de Darío Cabanelas, *Juan de Segovia y el problema islámico* (Madrid, 1957); «Quinto centenario de Juan de Segovia», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 7 (1958), 141-144. C. Wiegers, «Isa b. Yabir and the Origins of Aljamiado Literature», *Al-Qanṭara* XI (1990), 155-191.

[36] Julio González, *El maestro Juan de Segovia y su biblioteca* (Madrid, CSIC, 1944), p. 98.

[37] L. P. Harvey, *Islamic Spain 1250 to 1500*, pp. 78-87.

do e insuperado durante los tres siglos siguientes [38]. Las *Partidas* no han dejado de ser desde entonces el cimiento inconmovible del Derecho en España y América [39], incluyendo hasta hoy a ciertos territorios de los Estados Unidos. Cuando fray Juan de Castrogeriz glosa a Egidio Romano, reintroduce bajo nueva forma la vieja *Poridat de poridades,* e Isabel la Católica incluye la *Lámpara de los príncipes* entre los libros que han de guiar la educación del príncipe don Juan [40].

Frente a tales realidades, gran parte de la crítica ha luchado después en vano por crear la ilusión de un peculiar «humanismo» o «pre-renacimiento» [41] a la italiana desde casi los primeros años del siglo XV. Con esta prisa por no carecer a toda costa de un precoz Renacimiento (con o sin «pre-»), lo hace a partir de figuras tan pobremente latinadas como don Enrique de Villena, Juan de Mena y hasta el marqués de Santillana (que prácticamente ignoraba la lengua). Su sello en común era el hallarse ilusionados, con toda comprensible lógica, hacia una incorporación asimiladora de Dante y cuanto éste representaba, y no todavía del humanismo grecolatino que sólo vagamente intuían o, en el mejor de los casos, sólo envidiaban a mucha distancia. Culto de época a un poeta que se venera, pero que nadie se halla capacitado para entender en la profundidad de su impostación escolástica [42], es signo adecuado de la errabundez

[38] R. Menéndez Pidal, *Primera crónica general,* p. XLVIII.

[39] José L. Bermejo Cabrero, «Sobre la influencia de *Las Partidas*», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid* 40 (1971), 351-362.

[40] R. Marsan, *Itinéraire espagnol du conte médiéval,* pp. 165 y 330.

[41] Como de costumbre, dicha orientación crítica puede considerarse iniciada por M. Menéndez Pelayo en su *Antología de poetas líricos castellanos.* Como extremo de la misma cabe citar los afanes por apropiar para España el humanismo napolitano por el solo hecho de producirse bajo la dominación aragonesa, según comenta Peter E. Russell, «Arms versus Letters: Towards a Definition of Spanish Fifteenth-Century Humanism», *Aspects of the Renaissance* (Austin: U. of Texas P., 1967), 47-58 (52). Otras dimensiones del problema quedan abordadas por María Rosa Lida, *Juan de Mena, poeta del prerrenacimiento español* (México, El Colegio de México, 1950) y Ottavio di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV* (Valencia, Fernando de Torres, 1976). Véase, en especial, la discusión del problema por Karl Kohut, «El humanismo castellano del siglo XV. Replanteamiento de la problemática», *Actas del séptimo congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas,* 2 vols. (Roma, Bulzoni, 1982), II, 639-647.

[42] Como discurre P. E. Russell, la verdadera vocación de los españoles no era otra que los poetas italianos del Trecento, en especial un Dante que descubren cuando los humanistas de la vecina Península comienzan a dejarlo atrás («Arms versus Letters», p. 56). Llama la atención hacia las dificultades, limitaciones y errores en el estudio y conocimiento de Dante W. Foster, «The Misunderstanding of Dante in Fifteenth-Century Spanish Poetry», *Comparative Literature* 16 (1964), 338-347.

y frustraciones que por casi tres cuartos de siglo acompañan la lenta agonía del concepto alfonsí de suelo hispano-oriental. Punto muerto, o más bien río revuelto que algunos poetas hicieron trabajar a su favor, pero que no permite a la cultura española navegar en franquía hasta la llegada de otro gran héroe intelectual que se llamó Antonio de Nebrija.

APÉNDICES

TEXTOS

I

Et por ende el muy noble rey don alfonso fijo del muy bien aventurado e con que podemos dezir por el segunt las sus obras el santo rey don ferrando e de la Reyna donna beatriz por que los grandes fechos que pasaron sennalada mente lo que pertenesce a la estoria de espanna fuesen sabidos e non cayesen en olvido fizo ayuntar los que fallo que cunplian para los contar. E tan conplida mente e tan bien los pone en el prologo que el fizo de la dicha cronica donde le sopo que ninguno non podria y mas de dezir nin avn tanto nin tan bien commo el. E esto por muchas Razones. lo vno por el muy grant entendimiento que dios le dio. Lo al por el gran talante que auie de fazer nobles cosas e aprouechosas. Lo al que auia en su corte muchos maestros de las ciencias e de los saberes a los quales el fazia mucho bien e por leuar adelante el saber e por noblescer sus Regnos. Ca fallamos que en todas las ciencias fizo muchos libros e todos muy buenos e lo al por que auia muy grant espacio para estudiar en las materias de que queria conponer algunos libros. Ca morava en algunos lugares vn anno e dos e mas e avn segunt dizen los que viuian a la Su merced que fablauan con el los que querian e quando el queria e ansi auia espacio de estudiar en lo que el queria fazer para si mismo e avn para veer e esterminar las cosas de los saberes que el mandaua ordenar a los maestros e a los sabios que traya para esto en su corte. e este muy noble Rey don alfonso entre muchas nobles cosas que fizo ordino muy conplida mente la cronica de espanna. e puso lo todo conplido e por muy apuestas Razones e en las menos palabras que se podia poner en tal manera que todo omne que la lea puede entender en esta obra e en la cronica que el conpuso e mando conponer que avian muy grant entendimiento e avia muy grant talante de acrescentar el saber. E cobdiciaua mucho la onrra de sus Regnos e que era alunbrado

de la gracia de dios para entender e fazer mucho bien. Mas por los pecados de espanna e por la su ocasion e sennalada miente de lo que estonçe eran e avn agora son del su linage ovo tal postrineria que es quebranto de lo dezir e de lo contar. E siguiosse ende tal danno que dura agora e durara quanto fuere voluntat del dios bendito sea el por todo lo que faze. Ca derechos e marauillosos e escondidos sson los sus juisios. e ansi commo agora e en otras muchas vezes enbio tribulaciones en espanna despues la libro ansi commo lo puede faser e que lo fara quando fuere la su merced. e creo que si mas amansassemos las muy malas nuestras obras que amansaria el la sanna que a contra nos e todo esto se fara commo la su merced fuere. e desta Razon no cunple de fablar y mas ca non se podran acabar avn en muchas Rasones mas fablaremos en la rrazon que auemos començado.

Juan Manuel, *Crónica abreviada,* Ed. de Raymond L. Grismer y Mildred B. Grismer (Minneapolis, Burgess Publishing, 1958), pp. 38-39.

II

205-Como Santa Maria quis guardar hua moura que tiia seu fillo en braços u siia en hua torre ontre duas ameas, e caeu a torre, e non morreu nen seu fillo, nen lles enpeceu ren, e esto foi por oraçon dos chreschãos.

Oraçon con piadade / oe a Virgen de grado,
e guardad'á de mal por ela / o que ll'é encomendado.

Ca aquestas duas cousas / fazen mui conpridamente
gannar amor e graça / dela, se devotamente
se fazen e como deven; / e assi abertamente
parecen a ssa vertude / sobre todo' ome coitado.
Oraçon con piadade / oe a Virgen de grado...

E sobr' aquest' un miragre / vos rogo que me ouçades
que fezo Santa Maria; / e se y mentes parades,
oiredes maravilla / mui grand'e certos sejades
que per oraçon mostrada / foi ante muit' om' onrrado.
Oraçon con piadade / oe a Virgen de grado...

Na fronteira un castelo / de mouros mui fort' avia
que combateron crischãos / que sayan d' açaria
d' Ucres e de Calatrava / con muita cavalaria;

e era y Don Affonso / Telez, ric-ome preçado,
Oraçon con piadade / oe a Virgen de grado...

[Q]ue tragia gran companna / de mui bõos cavaleiros
ardidos e arrizados, / e demais bõos guerreiros
e almogavares muitos, / peões e baesteiros,
por que o castelo todo /muit' agya foi entrado.
Oraçon con piadade / oe a Virgen de grado...

O castelo fortemente / foi derredor combatudo
e os muros desfezeron, / ond' en gran medo metudo
foi o poblo que dentr' era; / e pois que sse viu vençudo,
colleu-sse a hua torre / mui fort'. E de cada lado
Oraçon con piadade / oe a Virgen de grado...

Na torre meteron cavas / e fogo poi la queimaren;
e os mouros que dentr' eran, / por se mellor a[m]pararen
do fogo, ontr' as ameas / punnavan de se deitaren'
e assi morreron muitos / daquel poblo malfadado.
Oraçon con piadade / oe a Virgen de grado...

Con esta coita tan grande / do fogo que os cegava
e d'outra parte do fogo / que os mui forte queimava,
hua moura con seu fillo / que mui mas ca si amava,
sobiu-sse con el encima, / que lle non foss' afogado.
Oraçon con piadade / oe a Virgen de grado...

E entre duas ameas / se foi sentar a mesquya
con seu fillo pequenyo / que en seus braços tiia;
e pero que mui gran fogo / de todas partes viynna,
a moura non foi queimada / nen seu fillo chamuscado.
Oraçon con piadade / oe a Virgen de grado...

O maestre Don Gonçalvo / Eanes de Calatrava,
que en servir Deus en mouros / guerrejar se traballava
e porend' aquela torre / muito conbater mandava,
e outrossi Don Alfonso / Telez, de que ei falado,
Oraçon con piadade / oe a Virgen de grado...

E quando viron a torre / que era toda cav[a]da
e vian ontr'as ameas / aquela mour' assentada,

semelleu lles a omagen / de com' está fegurada
a Virgen Santa Maria / que ten seu Fill' abraçado,
Oraçon con piadade / oe a Virgen de grado...

E ouveron piadade / ele e quantos chriscãos
a viron, e con gran doo / alçaron a Deus as mãos
que os de morte guardasse, / per que eran pagãos;
e desto quis Deus que fosse / un gran miragre mostrado.
Oraçon con piadade / oe a Virgen de grado...

E daquela part' a torre / u eles eran tan passo
se leixou viir a terra /sobre'un gran chão devasso,
que neu deles morto / non foi, ferido nen lasso,
nena madre neno fillo; / mas possou-os en un prado.
Oraçon con piadade / oe a Virgen de grado...

A Virgen Santa Maria, / a que por ela rogaven
os crischãos. Poren todos / muito sse maravillavan;
a ela e a seu Fillo / mui grandes loores davan,
e a moura foi crischãa / e seu fillo batiçado.
Oraçon con piadade / oe a Virgen de grado...

Cantigas de Santa Maria, Ed. W. Mettmann (Madrid, Castalia, 1988), II, n. 205, pp. 251-253.

III

VII. De como se enamoro de Josep su sennora Zulayme, e de como fizo con el ante las duennas de casa de Pharaon.

En tod esto, seyendo Josep tan priuado en casa de su sennor, crescio *e* fizos muy fermoso et mucho apuesto. Et donna Zulayme, su sennora, pues quel uio tal, enamoros del; *e* dize la Estoria de Egipto que se encubrie ella toda uia quanto podio, que no ge lo entendiessen los om*nes* comol querie bien fasta quela uencio ell amor, de guisa que non lo pudie encubrir; et un dia uistios *e* guisos quanto meior *e* mas apuesta mientre pudo, *e* uino a el, *e* fizol saber, por las mas fermosas *e* mas apuestas razones que ella sopo, comol amaua *e* era enamorada del de guisa quelo non podie ya soffrir; *e* contol en su poridad como Phutiphar non era para mugier, ca era castrado *e* castraral el rey; *e* rogol *e* dixol que si el quisiesse fazer lo que ella querie, quel darie grand auer, *e* fazer le ye muy ric omne, *e* fazer le ye afforrar *e* po-

ner le en grand estado. Et respusol Josep, segun dize Moysen en la estoria dela Biblia, que pues que su sennor le metiera en poder su casa *e* todo quanto auie que non farie el cosa tan desaguisada contra el, ca serie grand traycion; et diz la Estoria de Egipto que trauo ella estonces del, *e* punno en quela besasse pues que mas non pudie auer del; *e* el non quiso *e* deffendios della quanto pudo, fasta que ouo a fuyr antella, ca toda uia trauaua ella del mas de rezio; et assi acaescio que ell ora que Josep yua fuyendo, essora misma entraua Phutiphar, su sennor, por la puerta del corral, *e* touo oio al palacio, et dixol: «Que es esto?» Josep començol a dezir sus palabras apuestas *e* buenas razones, por que non descubriesse assu sennora; mas donna Zulayme, aquella su mugier de Phutiphar, temiendo se de mezcla, salio a el *e* dixol: «Phutiphar, yo me yazia durmiendo en mi camara, *e* uino este uuestro siervo *e* quiso me forçar.» Et Josep escusos estonces lo meior que pudo, guardando se toda uia de dezir ninguna cosa por que su sennora cayesse en culpa nin en uerguença. Bien entendio Phutiphar, por las razones que oyo dela una *e* de la otra part, que este fecho por ella uinie, pero touo la su razon della *e* dixo a Josep: «Quita te deste pleyto tal, et non lo fagas mas, *e* ruega me que te perdone dela culpa en que me yazes.» Josep uio como non fiziera ningun yerro, ni auie que emendar, nin por que rogar sobresta razon et callosse aquell ora, segund cuenta Josepho, pero finco en la g*racia* de su sennor como antes, ca el sennor non fizo grand fuerça en ello.

Estas nueuas de Zulayme *e* de Josep ouieron a sonar a casa del rey; et las duennas que y eran ouieron asaber la uerdad del fecho *e* porfazaron dello entressi. Et acaesciera ante desto que sopiera el rey Nicrao las nueuas de Josep *e* comol comprara Phutiphar para el, *e* preguntol por el *e* el nego gele. Et mando a Josep que non saliesse de casa *e* ques apartasse en logar quel non uiesse ninguno; *e* estando el rey en sus sabores *e* en sus uicios, apartado delos om*nes,* donna Zulayme, essa muger de Phutiphar, mando adobar grandes maniares de muchas maneras *e* aduzir de muchos uinos, *e* conuido grand companna delas duennas del palacio del rey. Et quando las duennas auien auenir, assentos ella en un palacio en que auie otro de dentro, *e* eran amos pintados *e* labrados con mucho oro; *e* fizo tender por ellos pannos de seda de color jalde *e* dotros colores muchos, *e* labrados con oro duna labor que dizen en arauigo dibeth, assi como departe la Estoria de Egipto, et colgo aderredor acitaras daquel panno. Et mando uenir unas mugieres que affeytauan las nouias, *e* mando les que affeytassen a Josep quanto meior sopiessen *e* pudiessen, *e* quel sacassen desta guisa affeytado al palacio o estauan las duennas que ella conuidara de casa del rey. Et este palacio auie la puerta contra o nasce el sol, *e* entraua estonces el sol por tod el. *E* aquellas mugieres que affeytauan a Josep pusieron le una redeziella sobre los cabellos, labrada con aljofar *e* con piedras preciosas, et uistie-

ron le pannos de seda jalde, labrados con oro *e* con plata a sennales de ruedas uermeias por sus logares otrossi con oro; et de dentro daquellas ruedas auie unas figuras de aueziellas pequennas de color verde, *e* el panno era forrado *e* enuestido de cendal doblado de color uerde; et las bocas delas mangas labradas con piedras preciosas de muchos colores, et uistieron le sobre aquel panno una camisa uermeia delgada; et pusieron le sobre todo en la cabeça una corona doro, toda labrada otrossi con piedras preciosas muy nobles; et fizieron lo de guisa que paresciessen los cabellos so la corona *e* tornaron le una pieça dellos delant quel colgassen sobre los pechos; *e* fizieron le dellos treças como de redeziellas; et sobresto alcohoraron le los oios, *e* pusieron le en la mano un ysopo doro con sedas uerdes con que echasse agua rosada alas duennas, como si fuesse obispo, o arçobispo o donzella de linage de reyes o de muy alta sangre.

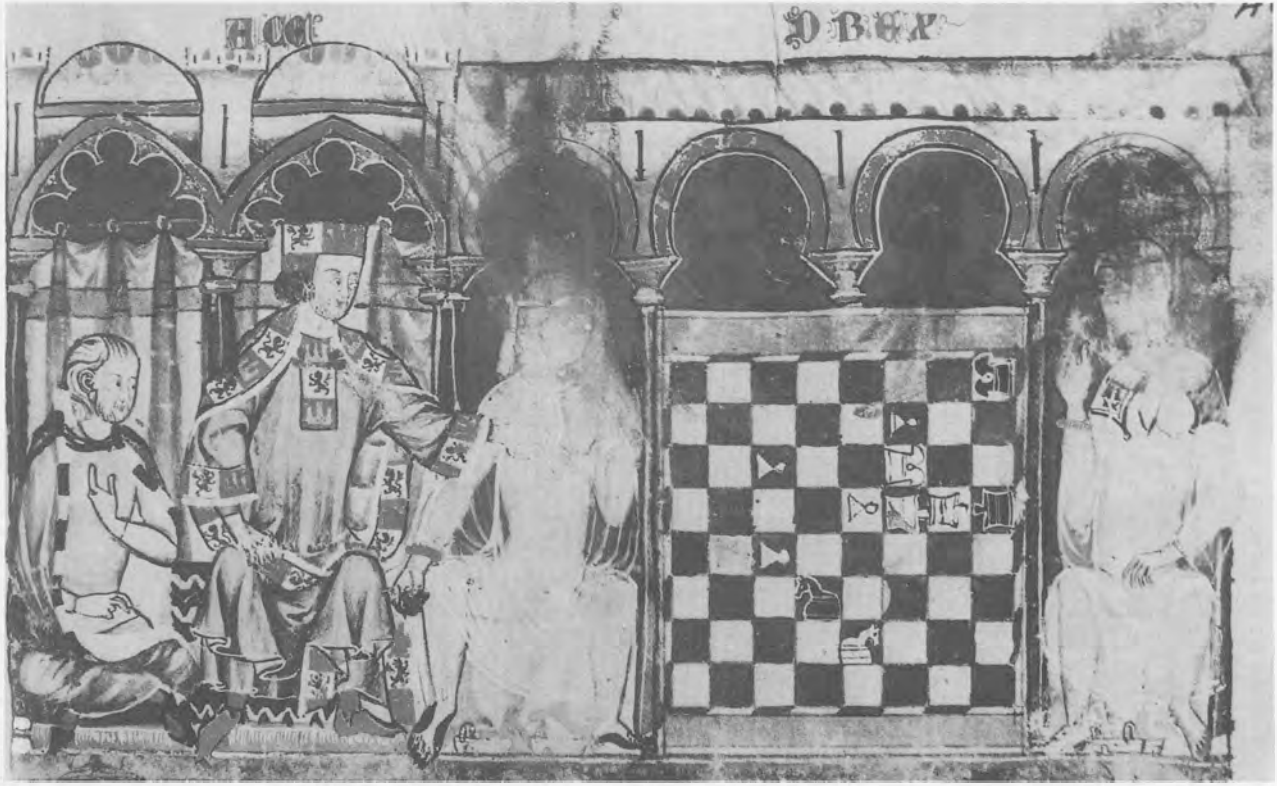
Et quando las duennas ouieron comido los otros comeres, aduxieron les delante cidrias et otras fructas de muchas naturas, segund tierra de Manip, *e* sennos cuchiellos con mangos de piedras preciosas con quelas aparassen. Et dixo les aquella ora donna Zulayme: «Duennas taiad dessa fruta *e* comed». *E* fizo luego adozir uinos de muchas naturas por fazer les mas plazeres *e* alegrar las mas, *e* mando les parar muchos uasos delante con ello que beuiesse cada una de qual se pagasse *e* quanto quisiesse. Et pues que comieron dela fruta, *e* beuieron del uino, dixoles: «Fizieron me entender que trauauades en el uuestro palacio las duennas en el mio fecho con el mio sieruo». Respusieron le ellas: «Assi es como uos dezides, pero departiendo nos sobresta razon dixiemos que uos erades de grand guisa *e* que non fariedes tal cosa, ca tan onrrada sodes uos que tenemos que non tornariedes cabeça aun por fijos de reys, pues quando menos por uuestro sieruo». Essora les respuso ella: «Non uos dixieron uerdad quelo yo quiz fazer, pero aun que assi fuesse como lo uos oyestes, non era cosa muy desguisada, ca om*ne* es el pora tal fecho». Estonces enuio dezir alas quel compusieran quel aduxiessen ante ella *e* ante las otras duennas a aquel palacio o estauan. Et quando uino a aquel logar o su sennora seye con las duennas, dio por el rayo del sol quel entraua por la puerta, como lo auie mandado guisar donna Zulayme, e resplandescio todel palacio et la faz de Josep e quando el uistie. E Josep fue uiniendo su passo con su ysopo en su mano, assi comol castigaran, fasta que llego assu sennora *e* se paro antella; et pararon mientes en el todas las duennas. Essora començo a fablar con ellas donna Zulayme, mas ellas tanto estauan pensando en la beldad de Josep que non parauan mientes en lo queles ella dizie, et dixoles: «Duennas que auedes que non parades mientes en lo que uos digo yo, catando a mio sieruo?» *E* respondieron le ellas: «Dios le libre de seer sieruo, ca este non es sieruo mas semeia rey noble». Et catando a el non finco y ninguna que

non fues mouida en su coraçon *e* non cobdiciasse uaron con el grand desseo que auien deste, *e* aun que cada una dellas le cobdiciaua pora si; tanto fueron pagadas del *e* les parescie apuesto. Quando esto entendio donna Zulayme plogol, et dixoles: «Duennas, este es aquel con quien me uos dezides mal». Recudieron le ellas: «Agora uemos *e* dezimos que uos non deue reptar ninguno por ello, et el qui uos repto fasta aqui bien entendemos que uos fizo tuerto, *e* uos pensad de fablar con el como uos por bien touierdes». Dixo ella: «Ya fable con el, mas non quiso fazer nada delo que yo queria, mas fablad uos con el *e* rogad le por mi, *e* por uentura, por uuestro ruego, fara lo quel yo mando». Alli comencaron todas a fablar con el, mas cada una assu cabo; *e* la que con el fablaua rogaual en su poridad por si misma, *e* que con ella ouiesse ell amor que donna Zulayme le demandaua pora si, *e* non con donna Zulayme; *e* non ouo y tal dellas que este ruego non fiziesse primero, mas ninguna nol pudo uençer que el lo quisiesse fazer, *e* pues que se desfeuzauan del, conseiauan le *e* rogauan le que fiziesse lo que su sennora querie e le demandaua, *e* que por ello ganarie riqueza *e* nobleza. Repondioles el quelo non auie mester, ca su sennor le daua assaz, *e* nuncal pudieron mouer a ello. Quando esto uieron acordaron se todas a trauar del *e* forçar le. Et dixo les donna Zulayme, oyendo lo Josep: «Non sea, ca non nos estarie bien; mas pues que uos tanto sabedes de nuestra fazienda, dezir uos quiero lo quel cuedo fazer si el esto non fiziere por mi: meter le e en prision et dar le mucho aspera uida». Oyo lo Josep *e* respusol: «Por uentura, mas me ualdra essa prision quelo que uos me mandades fazer». Essora yuro ella por el su dios que si el aquello que ello demandaua non fiziesse, que luegol ella prenderie. Et el su dios, segund cuenta la estoria, era un ydolo de piedra uerde fecho en nombre dela planeta de Mercurio. Por todas estas menazas nin por el fecho mismo quel fazien dell algo quel prometien, non quiso Josep fazer nada delo que ellas querien.

Alfonso el Sabio, General estoria, Primera parte. Ed. Antonio G. Solalinde (Madrid, 1930), Libro VII, cap. VII, pp. 211-213.

IV

Las miniaturas de los *Libros del ajedrez, tablas y dados* (abreviadamente, *Libro de los juegos*) representan un documento inestimable acerca de la vida íntima en torno al rey Sabio. Según la suscripción del códice, la obra fue acabada en Sevilla poco antes de su muerte (4 de abril de 1284). Rodeado de las mayores amarguras y despedido para siempre de los grandes designios políticos, el *Libro de los juegos* (Escorial T.I. 6) documenta cierto retrai-



Libro de juegos. Escena de la vida íntima.

miento a las distracciones y placeres de la vida cotidiana, en un ambiente de palacios mudéjares y jardines andaluces. La iconografía del monarca abandona la solemnidad de su indumentaria ceremonial (corona, para, cetro, etc.) para mostrarse en la ropa más cómoda que suponen el capiello o bonete de tela, túnica desceñida y manto con orla de castillos y leones resaltados en alegres colores. Según concluye el estudio de Ana Domínguez Rodríguez [1], la misma vida amorosa de don Alfonso encuentra también allí ecos bastante reconocibles. Particular interés reviste en este sentido la ilustración correspondiente al f. 48 r., descrita por dicha investigadora en los siguientes términos:

> El rey Alfonso parece visto en la madurez y no juega directamente sino que contempla a dos mujeres escotadísimas y de ropas transparentes que aparecen a ambos lados del tablero. Junto al rey hay un cortesano pero ello no basta para que el monarca levante la mano y señale el tablero de juego. Los censores posteriores han frotado los escotes de las señoras y el resultado es aún más equívoco, pues parece como si don Alfonso hubiera sido pintado tocando los senos de la jugadora a su lado (p. 56).

Como cabe observar, y según cuadraría a obvias profesionales de la vida galante, la postura de ambas mujeres carece del menor recato. Se trata indudablemente de moras, según delata la aleña en manos y pies de la primera, igual que en el pie derecho de la segunda. Como seña a mayor abundamiento de su identidad musulmana, los cuerpos aparecen depilados con el mayor escrúpulo. Las mujeres tiene a sus pies el calzado de gruesas suelas que acaban de dejar, unas cómodas *šankas*. Es discutible en nuestra opinión que el rey haya sido representado aquí en su edad madura. La expresión, ligeramente risueña, es por el contrario juvenil, el cabello no ha encanecido aún (por claro contraste con la figura del cortesano sentado a la turca) y la cara del rey muestra sólo un bozo naciente. Una escena entre jugadores moros del mismo códice muestra a un viejo y una joven de cabellos muy largos, también desnuda bajo la misma clase de camisa transparente (*gilala*), en f. 40 v.

[1] «El "Libro de los juegos" y la miniatura alfonsí». Alfonso el Sabio, *Libros del ajedrez, dados y tablas*. Madrid, Patrimonio Nacional, 1987, 31-123. Iconografía previamente estudiada por Gonzalo Menéndez Pidal, «Las Cantigas, la vida en el siglo XIII según la representación iconográfica», *Cuadernos de la Alhambra* 14 (1978), 87-98; Gonzalo Menéndez Pidal y Carmen Bernis, «Las Cantigas, la vida en el siglo XIII según la representación iconográfica. Traje, aderezo, afeites», *Cuadernos de la Alhambra* 15-17 (1979-1981), 89-154.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abbeville, Juan de, 56
'Abd Allāh, rey de Granada, 232
'Abd ar-Rahmān II, 23
Abelardo, 172
Abén Alhamar, 128
Aben Ragel, A., 41, 120
Abraham, 206
Abraham Alfaquí, 127
Abū 'Ubaid al Bakrī, *véase* al-Bakrī
Abulafia, Todros, *véase* Todros Ben Yehudah ha-Levi Abulafia
Africano, Constantino, 75
Agustín, San, 33, 62, 137
Ajo G. y Sáinz de Zúñiga, C. Ma., 158, 171, 225
Alberto Magno, San, 131, 189, 199
Albornoz, Gil de, 157
Alejandro IV, 158
Alejandro Magno, 145
Alfaquim, Abraham, 86
Alfonso IV, 250
Alfonso VI, 51, 142, 234
Alfonso VIII, 35, 100, 113, 135, 151, 154, 155
Alfonso IX, 157
Alfonso X, *passim*
Alfonso XI, 115
Alfonso, Pedro, 123, 184
Algacel, 226, 243
Alguzif, 211
Almanzor, 49
Almazan, V., 59, 62
Alonso Alonso, M., 254
Alvar, C., 110, 112, 113, 114, 211
Alvar, M., 33, 38, 39, 47, 63
Álvarez, N. E., 254
Amador de los Ríos, J., 101, 105, 124
Amasuno, M. V., 183, 198
Andrés, maestro de Palencia, 155
Andrés, J. de., 87
Antonio, Nicolás, 139
Antuña, M. M., 143, 189
Aquino, pseudo-Tomás de, 258
Aquino, Santo Tomás de, 189, 205, 226
Aragón, Sancho de, arzobispo, 254
Aristóteles, 33, 165, 175, 203, 204, 205, 213, 216, 217, 219
Armistead, S. G., 18, 233, 259
Arragel, 183
Ar-Rāzī, 142
Arremón d'Aspa, Guillén, 70
Asensio, E., 146
Asín Palacios, M., 88, 89, 179, 189, 238, 243, 259
Aspa, Juan d', 70
Aurembiaux, condesa de Urgel, 234
Aurillac, Gerberto de, 174
Autun, Honorio de, 217
Avendehut, *véase* Hispalense, Juan
Averroes, 15, 23, 79, 171, 172, 203, 204, 208, 219, 226
Avicena, 169
Ayala Martínez, C. de, 20, 129, 138, 207, 221, 234
Ayerbe-Chaux, R., 137, 149, 221
Azarquiel, *véase* Ibn Zarquiyāl
al-Azrak, 233

Baena, Juan Alfonso de, 257
Baer, Y., 47, 96, 97, 101, 103, 104, 105

Bagby, A. I., 96
al-Bakrī, 142, 147, 148
Balteira, *véase* Pérez, María
Ballesteros Beretta, A., 60, 103, 113, 127, 128, 130, 135, 158, 159, 164, 166, 189, 190, 193, 208
Banū dil-Nūn, 77
Barcala Muñoz, A., 154, 155
Barkai, R., 96, 100, 234
Beato de Liébana, San, 50
Beaujoan, G., 157, 167, 250, 258
Beauvais, Vicente de, 61, 147
Beceiro Pita, I., 257
Beda el Venerable, 130, 184
Beltrán de Heredia, V., 53, 54, 55, 132, 154, 156, 157, 158, 168, 176
Ben Ami, Shlomo, 66
Ben Aṣbag, Qāsim, 74
Ben Hakam, Abū Uṯmān Sa'id, 241
Ben Jayzurān, Walid, 74
Ben Mosé ha-Kohen, Judah, 70
Ben Nahman, Mosé, 130
Ben Yehudah ha-Levi Abulafia, Todros, 110
Beneito, J., 158
Berceo, Gonzalo de, 57, 101, 116, 156, 176, 177
Bermejo Cabrero, J. L., 261
Bernardo de Claraval, San, 68
Bernardo el Arábigo, 127
Bernhardt, W., 113, 213
Bertolucci-Pizzoruso, V., 113, 131
Bertoni, G., 113
Besson, G., 86
Bibliander, T., *véase* Buchman
al-Bīrūnī, 149
Bishko, C. J., 51
Blecua, J. M., 19, 181
Bloch, M., 30, 123, 136
Boecio, 25, 130
Boecio, pseudo-, 258
Bofarull y Sans, F. de A., 224
Bohigas, P., 206
Bonafede, G., 244
Bondudar, soldán, 162
Bonilla, A., 158
Bonner, A., 238, 240, 241, 242, 244
Bossong, G., 46, 69, 189, 192
Brancaforte, B., 31, 61, 137, 205
Brasa Díez, M., 75
Briesemeister, D., 40, 189, 258
Brihuega, Bernardo de, 131
Brossard-Dandré, M., 86
Brummer, R., 237
Buchman, T., 87
Buridant, C., 120
Burke, J. S., 137, 254
Burkhardt, T., 209
Burnett, C. S. F., 66
Burns, R. I., 24, 27, 28, 30, 36, 42, 47, 98, 188, 208, 222, 224, 225, 226, 229, 230, 232, 233, 234
Butterworth, Ch. E., 23, 208

Cabanelas, D., 260
Cachia, P., 163
Cacho Blecua, J. M., 124
Cagigas, I. de las, 164
Calçadilla, Diego de, 258
Calvo, B., 110
Camón Aznar, J., 50
Camillo, O. di., 261
Cano Aguilar, R., 40
Cantarino, V., 36, 51, 54, 55, 166, 212, 252
Cantera, F., 130, 259
Capella, Marciano, 130
Cardenas, A. J., 25, 33, 40, 83, 110, 157, 191, 196, 197, 199
Carintia, Herman de, 179
Carlomagno, 51, 137
Carpenter, D. E., 96, 105
Carreras Artau, J., 165, 216, 226, 240, 246
Carreras Artau, T., 165, 216, 226, 240, 246
Cartagena, Alonso de, 189
Caso González, J., 152
Castillo, A., 129
Castro, A., 21, 36, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 57, 66, 68, 71, 80, 109, 130, 138, 151, 163, 187, 197, 212, 232, 238, 244, 245, 252, 253
Castro y Calvo, J. M., 252
Castro y Castro, M. de., 139
Castrogeriz, fray Juan de, 261
Catalán, Arnaut, 111
Catalán Menéndez Pidal, D., 34, 149, 152, 211, 251, 252, 254
Catalinas, J. L., 18
Cerda, Infante Fernando de la, 123
Cerulli, E., 86, 87, 88, 89, 102, 243
Cervantes, Miguel de, 13
César, Julio, 145

Cesarea, Eusebio de, 143, 144, 145
Cicerón, 61
Cid, *véase* Díaz de Vivar, Rodrigo
Clare, L., 60
Cocheril, Dom Maur, 51
Codoner Planas, 168
Cohen, G., 36, 42
Colomer, E., 238
Coll, J. M., 227
Comes, M., 188
Comestor, Pedro, 144, 146
Consiglio, C., 88, 89
Copérnico, 86
Córdoba, fray Martín de, 131
Corriente, F., 143
Cota, Alonso, 258
Craddock, J. P., 126, 149, 206
Cremona, Gerardo de, 78, 178, 179, 180
Cruz Hernández, M., 203, 204, 207, 208, 225, 226, 235, 240, 246
Cusa, Nicolás de, 247, 260

Chabás, R., 223
Chapman, J. A., 55
Chevalier, J. C., 60
Christiá, fray Pablo, 227

Dalché, J. G., 173
Dale, R. D., 209
Damasceno, Juan, 96
Daniel, N., 23, 55, 75, 96, 184, 186, 193, 219
Dante, 38, 39, 40, 89, 91, 116, 207, 250, 261
Defourneaux, M., 51, 53
Delgado y Orellana, J. A., 207
Despina, M., 104, 105
DeStephano, M., 18
Deyermond, A. D., 36, 55
Diácono, Paulo, *véase* Paulo Diácono
Díaz de Vivar, Rodrigo, 137, 142, 254
Díaz Esteban, F., 65
Díaz Plaja, G., 107
Díaz y Díaz, M. C., 50, 51, 53, 54, 154
Diman, R. C., 183, 199
Dinneen, F. P., 37, 60
Dioscórides, 74
Donald, D., 61
Donato, E., 61
Doria, Perceval, 113
Doron, A., 18, 110, 251
Dozy, R., 163
Dubler, César E., 142, 143, 144
Duncan, R. M., 90
Dundes, A., 105
Dutton B., 156
Dyer, N. J., 151

Echavarría, A., 18
Eijo Garay, L., 243, 247
Eisenberg, D., 144, 154, 211
Eiximenis, fray F., 87
Emmons, G., 152
Enrique II, 257
Enrique II (Inglaterra), 22
Epalza, M. de, 224, 259
Escavy Zamora, R., 59
Escoto, Miguel, 70
Espina, fray A. de, 87
Eusebio de Cesarea, 143, 144, 145
Eutropio, 61
Eversly, Gaufrido, 134
Eymerich, Nicolás, 243, 244

Fadrique, infante don, 79, 123, 190
Faulhaber, Ch., 50, 77, 132
Federico II, 15, 20, 21, 24, 59, 63, 70, 103, 104, 130, 153, 190, 192, 193, 197, 205, 206, 208
Felipe, Infante don, 131
Fernández de Heredia, Juan, maestre de Rodas, 257
Fernández de Villamayor, Garci, 130
Fernández Valbuena, R., 180
Fernández y González, F., 161, 163, 165
Fernando I, 51
Fernando III, 29, 30, 35, 44, 45, 47, 86, 100, 113, 123, 126, 128, 129, 133, 137, 221, 222, 229
Fernando V de Aragón, 225
Ferrari, A., 153
Ficino, Marsilio, 199
Filgueira Valverde, J., 107
Fita, F., 133
Fletcher, R. A., 55
Foster, D. W., 261
Fraile, G., 226, 244
Fraker, Ch. F., 33, 61, 85, 144, 206, 255
Francisco I, 35
Frank, Fr., 104
Fuente, Vicente de la, 55, 163, 166

Gabrieli, F., 63, 130
Gaillard, G., 51
Galeno, 76
Galippus, 178
Galmés de Fuentes, A., 46
Gallofre, M. J., 214
Gallego, fray Pedro, 165
Gallego Morell, A., 122
Garcés, M. P., 193
García, Diego, 56
García Ballester, 163, 168, 169
García Gallo, A., 45
García Gómez, E., 21, 186, 232
García Gudiel, G., 77
Garcías Palou, S., 238, 239, 241
Gascón Vera, E., 258
Gaya, J., 169
Gebir, Içé de, 65, 162, 260
Gelmírez, arzobispo, 53, 54
Gidelli, Yçá, *véase* Gebir, Içé de
Gil, J. S., 47, 68, 70, 77, 86, 180, 204
Gil, Vasco, 111
Gil de Zamora, J., 131, 132, 133, 139, 169
Giménez y Martínez de Carvajal, J., 226
Gimeno, J., 189, 213
Gingerich, O., 85, 184, 187, 188, 196
Glick, T. F., 43, 69
Gómez Chariño, Pai, 111
Gómez Nogales, R. P., 243
Gómez Nogales, S., 186, 243
Gómez Pérez, J., 63, 149, 152, 182
Gómez Ramos, R., 189
Gómez Redondo, F., 136, 146
González, J., 260
González de Lara, Nuño, 123
González Ollé, F., 35
González Palencia, A., 67, 77, 78, 124, 173, 176, 179
González Rolán, T., 63
Grabar, O., 50
Grabmann, M., 203
Granja, F. de la, 164, 185, 234
Grismer, M. B., 22
Grismer, R. L., 22
Grunebaum, G. E. von, 195, 214
Guastavino, G., 255
Guerrero Lovillo, J., 15, 126
Guerrieri Crocetti, 151
Guiscardo, Roberto, 92
Gundisalvo, Dominico, 70, 78, 174, 204
Gutwirth, E., 18, 66

al-Ḥakan II, 21, 23, 44
Harris, J., 46
Hatton, Vikki, 102
Harvey, L. P., 68, 71, 90, 95, 99, 101, 162, 221, 222, 260
Haskins, Ch. H., 59, 67, 73, 174, 185, 197, 203
Hempel, W., 40, 189, 258
Herman el Alemán, 78, 79, 204
Herman el Dálmata, 78
Hermes, E., 124
Herriot, J. H., 205
Hilty, G., 41, 120, 167
Hillgarth, J. N., 56, 151, 221, 231, 239, 240, 241, 242, 244, 245
Hipócrates, 84
Hispalense, Juan, 67, 70, 174, 203
Hispano, Juan, 78
Hissette, R., 207
Holliday, F. R., 113
Holoway, J. B., 132
Honorio III, 155
Horrent, J., 151
Hourani, G. F., 23, 171, 195
Hugucio de Pisa, 61

Ibn 'Abdallah al-Rūmī, Yaqūt, 233
Ibn' Abdūn, 185
Ibn Abī Mansūr, Yaḥia, 74
Ibn Abī-r-Rīgāl, 201, 212
Ibn Abū Bakr al Riqūtī, *véase* al-Riqūtī
Ibn Ahmad, Abū-l-Qāsim Maslama, 84
Ibn Ahmad al-Maŷrītī, pseudo Maslama, 84
Ibn al-Arabī, 88, 164, 234, 243, 247
Ibn al-'As, 'Amr, 233
Ibn al-Atīr, 142
Ibn al-Jatīb, 143, 164, 189
Ibn al-Muqaffa', 206
Ibn 'Alqama, 142, 211
Ibn Bassām, 190
Ibn Dāwūd, *véase* Hispalense, Juan
Ibn Ḏī-l-Nūn, 22
Ibn Ezra, Abraham, 66
Ibn Ḥazm de Córdoba, 241
Ibn Hīsām, 142
Ibn Hūd, dinastía, 164
Ibn Idārī, 142
Ibn Iṣḥāq, hunayn, 74, 79

Ibn Masarra, 172
Ibn Sadoq, Isaac, Çag de la Maleha, 103
Ibn Šuhayd, 172
Ibn Tūmart, 23
Ibn Wāsif Šāh, 147
Ibn Ŷulŷul, 74
Ibn Zarquiyāl, 85, 86, 149, 188
Impey, Olga, T., 41, 61, 114, 115, 256, 257
Inocencio IV, 105, 225
Isabel I, 261
Isidoro, San, 62, 63, 130, 184
Iturmendi Morales, J., 19

Jaime I, 17, 24, 100, 109, 169, 221, 223, 224, 225, 229-235, 241, 245, 246
Jaime II, 225, 237, 250
Jensen, F., 117
Jerónimo, San, 62
Johnston, M. D., 246
Josefo, 150, 206
Jourdain, A., 66, 76, 77
Jourdain, C., 76
Juan II, 260
Juan, príncipe don, 261
Juan Manuel, infante don, 19, 22, 30, 80, 90, 115, 133, 181, 184, 185, 211, 251, 252, 253, 254

Kahane, H., 84
Kantorowicz, 24, 104, 153, 193, 207
Kaplan, Y., 18
Kasten, Ll. A., 42, 81, 124, 190, 196
Keller, J. E., 124, 131, 212, 219
Kent, R. de, 78
Kepler, J., 188
Kiddle, L. B., 81, 151, 196
King, D., 188
Kinkade, R. P., 108, 216, 251
Klein, H.-W., 53
Kohut, K., 258, 261
Kritzeck, J., 77

Labarta de Chávez, T., 177
Lacarra, M. J., 124, 206, 252
Laín, M., 112
Lapesa, R., 40, 47, 114
Larramendi, I. H. de, 18
Lasley, M. M., 153
Latini, Brunetto, 89, 110, 132, 250
Lawrance, J. N. H., 258
Lázaro Carreter, F., 41, 60, 119
Leaman, O., 23
Leclercq, J., 52
Leibniz, G. W., 247
Lejeune, M., 230
Lemay, R., 67, 68, 75, 167, 185, 186, 196, 197, 198, 203, 218
León, fray Luis de, 13, 147, 199
Levi Provençal, E., 23, 80, 185, 232
Lida de Malkiel, M. R., 60, 61, 95, 146, 150, 212, 252, 253, 256, 261
Lille, Alain de, 213
Linehan, P., 26, 28, 56, 115, 138, 154, 169, 189, 226
Livio, Tito, 61
Loaysa, Jofré de, 131
Lohr, Ch. H., 247
London, G. H., 85
Lomax, D. W., 35, 55, 129, 139
Loomis, R. S., 256
López Alsina, F., 53
López Baralt, L., 18, 253, 254
López de Toro, J., 124
López Estrada, F., 37, 124, 131, 255, 257
López Ferreiro, A., 53
López García-Beroy, M. T., 37, 124
López Molina, J. L., 257
López Morales, H., 253
Lorenzo Riber, P., 241
Lucano, M. A., 61, 62
Luis, San, rey de Francia, 24
Luis XIV, 31
Luis II de Baviera, 31

Llamas, J., 66
Llobregat, E., 224
Llull, Ramón, 17, 87, 214, 223, 224, 229, 237-247

Macdonald, R. A., 208
Mackay, A., 102
Machado, J. P., 114
Mahoma, 23, 80, 86, 90, 92, 95, 96, 100, 142, 206
Maimónides, 15, 172, 183, 208
Makdisi, G., 134, 163, 171
Makki, M., 152
Maleha, don Çag de la, *véase* Ibn Sadoq, Isaac
Malmesbury, G., 24
al-Ma'mūn, 22, 73, 77, 79

al-Mannūnī, Muḥammad, 79
Manselli, R., 203
al-Maqqari, 171
Maravall, J. A., 32, 45, 138, 139, 152, 217
Mariana, Juan de, 189, 249
Marín, D., 252
Marín, M., 162, 171
Márquez Villanueva, F., 86, 102, 108, 112, 116, 206, 212, 216, 253
Marsan, R. E., 25, 166, 252, 261
Martí, Ramón, 169, 226, 227
Martínez, Ferrand, arcediano de Madrid, 254
Martínez Gázquez, J., 85
Martínez Montávez, P., 129
Martínez Ruiz, J., 253
Marullo, T., 116
al-Mas'ūdī, 148
Mazahéri, Aly, 163, 197
McCluskey, S. C., 75
Mcpherson, I., 251
Meddeb, A., 18
Médicis, Lorenzo de, 31
Mena, Juan de, 259, 261
Mendoza, Íñigo López de, 259, 261
Menéndez Pelayo, M., 25, 67, 70, 79, 124, 147, 219, 226, 227, 243, 246, 261
Menéndez Pidal, G., 68, 187
Menéndez Pidal, R., 21, 47, 51, 59, 66, 67, 70, 77, 79, 100, 110, 112, 113, 131, 133, 135, 136, 137, 138, 142, 143, 147, 148, 150, 151, 174, 175, 176, 182, 191, 211, 261
Menocal, M. R., 88, 243
Mescala, 201
Mettnam, W., 80, 102, 107, 108, 116
Meyerhof, M., 74, 79
Miguel, obispo de Tarazona, 78
Millás Vallicrosa, J. M., 46, 67, 69, 75, 77, 86, 149, 174, 217, 219, 243, 250, 254
Monneret de Villard, U., 68, 76, 77, 78, 88, 90, 166, 239
Monroe, J. T., 18, 172, 259
Mons de Tolosa, N'at de, 110, 113, 212
Montes, E., 21
Montoya, J., 107
Morley, Daniel de, 174, 175, 178, 180
Morreale, M., 66, 80
Mullinger, J. B., 51
Muñoz Sendino, J., 86, 87, 88, 89, 90, 158, 166, 167, 169, 196, 206
Nebrija, E. Antonio de, 262
Neuman, Abraham A., 66, 100, 167
Neusner, J., 148
Nicolás III, 189
Niederehe, H. J., 36, 38, 39, 40, 45, 47, 60, 61, 62, 158, 177, 205, 213, 217, 250
Nigris, C. de, 257
Nobili, Roberto de, 239
Nodar Manso, F., 112
Nogales, R. P., 234
North, J. D., 85
Nunes, Arias, 107
Núñez de Lara, Álvaro, 156
Nykl, A. R., 201, 212, 252

O'Callaghan, J. F., 28, 32, 33, 83, 137, 189
Ocasio, R., 96
Oeschlager, V. R. B., 190
Oliver Asín, J., 253
Orduna, G., 252
Orosio, Paulo, 75, 136, 137
Ostia, G. de, 53
Ovidio, 61, 62, 139, 201, 202, 212
Oviedo, Álvaro de, 70, 169

Palova de Almogávar, J., 122
Paredes Núñez, J., 112
Parker, M. A., 257
Pastor de Togneri, R., 173
Paulo Diácono, 61
Paxeco Machado, E., 114
Pedro I, 234, 256
Pedro II, 230
Pedro IV, 79, 250
Pedro Damián, San, 80, 92
Pedro el Venerable, 55, 68, 77, 78, 80, 87
Pedro Pascual, San, 55, 87
Pelayo, rey de Asturias, 137, 139
Pellegrini, S., 113, 114, 206
Peñafort, San Raimundo de, 226, 242
Pereira, M., 246
Pérez, García, 111
Pérez de Chinchón, B., 87
Pérez de Guzmán, J., 22
Pérez de Urbel, J., 51, 52
Pérez de Balteira, María, 112
Perrone Compagni, V., 84, 85, 198, 213
Petrarca, 116, 219
Pietrangeli, A., 84
Pingree, D., 84, 85

Piña Homs, R., 238, 244, 245
Platón, 23, 175, 208
Plinio, 61
Polonio, Nicolás, 258
Ponte, Pero da, 113
Pring-Mill, R., 242
Prisciliano, 61
Procter, E. S., 22, 35, 179, 184, 187, 189

al-Qādir, 190
Quillet, J., 208
Quintiliano, 61

Rabiçag, 33
Racine, P., 76, 77
Raimond-Molinier, J., 116
Raimundo, arzobispo de Toledo, 185
Rainerio, 53
Rambaldo, A. M., 253
Rashdall, H., 155, 166, 225
Real Ramos, E., 50
Reyes Católicos, 102
Ribera, J., 34, 163, 165, 166, 167, 172, 180, 242
Ricci, Mateo, 239
Rico, F., 50, 51, 53, 54, 56, 60, 81, 109, 144, 145, 146, 148, 153, 156, 176, 204, 213, 219, 253
Rico y Sinobas, M., 196
Richard, B., 95
Riera i Sans, J., 92
Riquer, M. de, 223, 230, 257
Riquier, Guiraut, 110, 113
al-Riqūtī, 164, 165, 171, 173
Rivera Recio, J. F., 77, 78, 175, 176, 178, 179, 180
Rodríguez Cruz, A. M., 258
Rodríguez del Padrón, Juan, 257
Rodríguez Lapa, M., 112, 117
Rodríguez Montalvo, S., 183
Rodríguez Puértolas, J., 253
Romano, D., 47, 98, 100, 101, 103, 104, 167, 187, 224
Romano, Egidio, 261
Romano, Ezzelino da, 207
Rosell, C., 30
Rosen, E., 86
Rosenthal, F., 149, 152, 232
Roth, C., 104
Roth, N., 47, 80, 103, 183
Round, N. G., 258
Rubio, F., 62
Rubio Álvarez, F., 199, 201
Rubio García, L., 22, 35, 229
Ruiz, Juan, 14, 92, 115, 218, 253, 254
Ruiz de los Cameros, Simón, 190
Ruiz Gonzálvez, R., 70
Ruiz Obregón y Retortillo, J., 206
Russell, P. E., 79, 254, 261, 261

al-Sabti, 247
Sachs, G. E., 167
Sainz de la Maza, C., 101
Sajonia, Juan de, 85
Saladino, 43
Salaya, Juan de, 258
Salisbury, Juan de, 174
Salvetat, Raimundo de, 77, 179, 185
Samsó, J., 86, 184, 189, 191, 192, 198, 245, 246, 250, 259
San Martín, J., 154, 155, 156
Sánchez Albornoz, C., 36, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 67, 129, 179
Sánchez de Arévalo, Rodrigo, 189
Sánchez Herrero, J., 170
Sánchez Sánchez, I., 18
Sánchez Tapia, S., 128
Sanchís Rivera, J., 225
Sancho IV, 103, 115, 135, 136, 139, 167, 216, 217, 251
Santalla, Hugo de, 78
Santiago Apóstol, 138
Santiago Otero, H., 215
Sarroca, Jaume, 230
Sarton, G., 22, 166, 188
Saugnieux, J., 57, 157
Scaglione, A. D., 213
Scarborough, C., 108
Scholberg, K. R., 117
Segovia, Juan de, 260
Semíramis, 31, 32, 115
Serrano, L., 130
Shepard, S., 105, 255
Siena, Bonaventura de, 87, 89
Silvestre II, *véase* Aurillac, Gerberto de
Singer, Ch., 175
Smith, C., 95, 166
Snow, J. T., 114, 116
Socarras, C. J., 21, 23, 196, 207, 221

Solalinde, A. G., 31, 38, 39, 40, 61, 62, 63, 84, 85, 123, 131, 145, 147, 149, 151, 168, 188, 190, 191, 193, 196, 200, 204
Soldevila, F., 230, 231, 234
Steiger, A., 143
Stone, M., 109
Strack, H. L., 105
Suárez, L., 100, 103, 104, 105
Suárez Fernández, L., 174, 238
Sudhoff, K., 175, 178
Suetonio, 61
Sunyer Oriol, O., 43, 69

Al-Ṭabarī, 148
Teicher, J. L., 173
Tejada y Remiro, G., 154
Téllez de Meneses, Tello, 155, 156
Tempier, Etienne, 207, 217
Theophanes, 144
Thorndike, L., 67, 178, 199, 243, 246
Tito Livio, 61
Tob, Sem, 14, 208, 255
Toledano, *véase* Ximénez de Rada, Rodrigo
Toledo, Abraham de, *véase* Alfaquim, Abraham
Toledo, García de, 176
Toledo, Marcos de, 76, 180
Torquemada, A. de, 87
Torres Diego, 258
Torres Alcalá, J. A., 258
Torres Balbás, L., 16
Torres Fontes, J., 127, 164, 165, 233, 259
Tourtoulon, Ch. de, 223
Trend, J. B., 42, 128
Troupeau, G., 74
Tudense, *véase* Tuy, Lucas de
Turmeda, fray Anselmo de, 259
Turpin, Pseudo-, 53
Tuy, Lucas de, 95, 139, 141, 144, 151

Ubieto Arteta, A., 221, 224, 225
Urvoy, D., 162, 163, 221, 238, 239, 241, 246, 247

Valdeavellano, L. G. de, 26
Valdeón Baruque, J., 95, 103, 130, 190
Valls Taberner, F., 229
Van Scoy, A., 59
Vanderford, K. H., 26
Vargas Ponce, J., 158
Vàrvaro, A., 24, 54, 131
Vasurto, Rodrigo de, 258
Vega, C. A., 86, 206
Vega, Garcilaso de la, 121
Vega, Lope de, 13
Vernet i Gines, J., 24, 74, 75, 79, 101, 143, 172, 187, 188, 189, 191, 192, 196, 201, 250
Viera, D. J., 244
Viladrich, M., 188
Vilanova, Arnaldo de, 246
Villegas, M., 84
Villena, don Enrique de, 79, 258, 259, 261
Vincke, J., 52
Vinsauf, Geoffroi de, 179
Virgilio, 219
Virgilius Cordubensis, 180, 215, 219
Vives, J., 257
Vorágine, Santiago de la, 223

Walhead Munuera, C., 252
Walsh, J. K., 25
Wamba, rey, 135
al-Waqāššī, 142, 143
Watt, W. M., 73, 134
Waxman, S. M., 177, 178
Weijers, O., 258, 260
Welch, A. T., 163
Wenzel, S., 117
Whack, M. F., 74
Whipple, A. O., 74
Wiegers, G., 65
Wieruszowski, H., 92, 223, 238
Williamson, E., 256
Winget, L. W., 183, 199
Witlin, Curt J., 120
Wright, R., 39, 51, 156
Wunderli, P., 88

Ximénez de Rada, Rodrigo, 23, 87, 95, 96, 100, 131, 139, 141, 142, 144, 151, 155, 156, 223

al-Ya'qūbī, 148
Yehudá ha-Leví, 66, 244

Zacut, Abraham, 259
Zarco Cuevas, J., 111
Ziolkowski, I., 46
Zurita, Jerónimo de, 190

ÍNDICE TOPONÍMICO

África, 227, 241
Alejandría, 74
Alemania, 103
América, 261
Andalucía, 29, 128, 221
Andalus, al-, 49, 84, 142, 152, 161, 174, 186, 213, 241
Aragón, 163, 221-225, 227, 235, 245, 246, 250
Astorga, 78

Babilonia, 32
Bagdad, 73, 74
Baleares (archipiélago), 224
Barcelona, 67, 224, 227
Berbería, 227, 239
Bética, 49
Bolonia, 20, 71, 155, 158, 170, 224, 226

Castilla, 13, 15, 20, 29, 30, 33, 34, 42-45, 51, 52, 54, 56, 60, 71, 103, 105, 115, 121, 124, 127, 137, 154, 156, 215-217, 221-226, 235, 237, 245, 250, 255
Cataluña, 131, 174, 223
Cluny, 51, 52, 77, 153
Córdoba, 74, 75, 129, 143, 165, 174, 204
Coyanza (concilio), 54
Cracovia, 86

Chartres, 203
China, 239

Egipto, 129, 144, 147
España, 12, 17, 22, 34, 46, 49, 50, 54, 55, 63, 65, 69, 73, 74, 76-78, 85, 87, 90, 92, 98, 105, 132, 136-139, 141, 142, 152, 154, 158, 161, 162, 164, 168, 172, 174, 176, 182, 183, 185, 186, 192, 195, 203, 204, 212, 214, 215, 217-219, 242, 244, 247, 249, 250, 253, 255, 256, 258, 260, 261
Estados Unidos, 261
Europa, 24, 37, 54, 70, 75, 78, 92, 110, 132, 174
Extremadura, 259

Francia, 16, 35, 50, 51, 53, 56, 155, 218

Granada, 113, 128, 159, 165
Grecia, 63, 81, 204
Guadalquivir (valle), 222

Huesca, 67, 224, 230

India, 239
Inglaterra, 35, 53, 185
Italia, 16, 42, 50, 53, 92, 183, 218

Játiva, 224, 227
Jerez, 128

León, 45, 50, 52, 54, 222
Lérida, 225
Lombardía, 155

Madrid, 18, 254
Mallorca, 234, 238, 241, 250
Maraga, 188

Mediterráneo (mar), 241
Menorca, 241
Monte Casino, 75
Montiel, 256
Montpellier, 169, 224, 225
Monzón, 231
Murcia, 128, 164, 165, 219, 227
Muret (batalla), 230

Nápoles, 153
Norwich, 175

Orleans, 61

Palencia, 154-157, 165, 170, 176
Pampliega, 135
París, 71, 85, 131, 139, 155, 175, 203, 205, 213, 217, 218, 240, 242
Pekín, 188
Portugal, 35, 204, 259

Ripoll, 50
Rodas, 257
Roma, 29, 32, 36, 52, 62, 100, 141, 154, 240

Sacralia, 142
Salamanca, 110, 131-132, 157, 159, 165, 167, 170, 258
Salerno, 169
Santiago de Compostela, 52, 53, 154
Sevilla, 59, 128, 158, 159, 165-167, 169, 185, 213, 217
Sicilia, 59, 92, 153, 192
Siria, 74

Tarazona, 67, 78, 224
Tartaria, 128
Toledo, 67, 69-71, 77-79, 85, 87, 92, 103, 142, 151, 157, 161, 164, 166, 173-175, 177-182, 186, 188, 190, 203, 204, 224, 239
Troya, 32, 144
Túnez, 259
Turquía, 259

Uclés, 142
Uncastillo, 87

Valencia, 143, 221, 222, 224, 225, 227, 229
Valladolid, 110, 159
Venecia, 85, 86
Vic, 50
Vienne (concilio), 237

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de mayo de 1994.

El libro *El concepto cultural alfonsí,* de Francisco Márquez Villanueva, forma parte de la Colección «Sefarad», que analiza la presencia de los judíos en España y su contribución a la cultura en diversas áreas.

COLECCIÓN SEFARAD

- La expulsión de los judíos de España.
- La ciencia hispanojudía.
- Juderías y sinagogas españolas.
- Los judíos en Portugal.
- La creación literaria en lengua sefardí.
- Diáspora sefardí.
- Judaísmo español y la inquisición.
- Polémica y convivencia de las tres religiones.
- El concepto cultural alfonsí.

En preparación:

- Lengua sefardí.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 006509